This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07025296 4

v. 2
YFE
Simmel

EINLEITUNG

IN DIE

MORALWISSENSCHAFT.

EINE KRITIK DER ETHISCHEN GRUNDBEGRIFFE

VON

GEORG SIMMEL.

ZWEITER BAND.

BERLIN.
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)
1893.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
293157B
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS
R 1914 L

Vorrede.

Die Besprechungen des ersten Bandes dieses Werkes haben mich überzeugt, dass eine wesentliche Tendenz desselben nicht mit der wünschenswerthen Deutlichkeit in ihm zum Ausdruck gekommen ist. Zustimmende wie widersprechende Kritiken haben nämlich die Erwartung ausgesprochen, dass der zweite Theil nun einen positiven Aufbau oder wenigstens ein Programm der Ethik vorlege, nachdem der erste die Kritik an der bisherigen vollzogen habe. Dies beruht auf einem Missverständniss der Anlage des Werkes, dessen einzelne Kapitel nicht einen Stufenbau bilden, so dass sie, eines an das Resultat des anderen anknüpfend, schliesslich zu einem material bestimmten thema probandum führten; sie stehen vielmehr selbständig nebeneinander, zusammengehalten nur durch die Einheit des Prinzips, man könnte sagen, der methodischen Gesinnung, die sie lenkt, und durch die formale Gleichheit des Resultats, zu dem jedes für sich in Bezug auf sein spezielles Thema gelangt. Die Diskussion der wesentlichen ethischen Grundbegriffe sollte nur erweisen, dass jeder derselben eine Sammlung der mannigfaltigsten, oft entgegengesetzten Tendenzen und Denkmotive darstellt, ja oft nur scheinbar irgend einen Inhalt hat, thatsächlich aber eine blosse Worthülle ist, mit der Jeder den von ihm besonders geschätzten bezw. perhorreszirten Inhalt bekleidet. Kann ich dies wahrscheinlich machen, so ist damit erklärt, wieso

die mit derartigen Begriffen arbeitende Moralwissenschaft die verschiedenartigsten Erscheinungen auf das gleiche Prinzip, und die gleiche Erscheinung auf die verschiedenartigsten Prinzipien zurückführen konnte; wieso logische Deduktion und passend ausgewählte Erfahrungen jede beliebige Kombination zwischen jenen Begriffen ebenso als richtig wie als falsch zu erweisen vermochten; wieso endlich der Glaube entstehen konnte, die Gesammtheit der Inhalte des Sollens liesse sich in ein einziges Prinzip zusammenfassen.

Ich glaube, dass diese kritische Arbeit um so eher ohne Ergänzung durch positive Ausführung auftreten darf, als über diese letztere verschiedene Meinungen selbst da vertreten werden können, wo man in der Kritik des Bestehenden Uebereinstimmung erzielen kann. Mir ist zwar kein Zweifel, dass die Ethik an dem Wendepunkt angelangt ist, den alle Wissenschaften mehr oder weniger zu passiren hatten: von der Herrschaft der allgemeinen Begriffe, in die man die Erscheinungen zur ersten Orientirung zusammenfasste, geht sie über zur Beschreibung der Einzelheiten, deren Zusammenstellung die einfachsten Elemente derselben und die Regeln ergiebt, nach denen sich diese zu den thatsächlichen Erscheinungen zusammenfügen. Anders ausgedrückt: die Ethik verlässt ihr philosophisches Stadium, von dem sie gleich allen anderen Wissenschaften ausgegangen ist und in dem sie allerdings besonders lange verharrt hat. Der Grund hiervon liegt wohl in der ihr eigenthümlichen Verbindung mit der Praxis, mit der sittlichen Belehrung. Denn das praktische Leben bedarf der einfachen durchschlagenden Maximen, es kann nicht warten, bis jede Einzelheit ins Klare gebracht ist, sondern muss es auf einen allgemeinen Ueberschlag der Verhältnisse, auf Antizipationen, instinkthafte Direktiven hin wagen, für die eben jene allgemeinen philosophischen Begriffe das theoretische Korrelat bilden.

Es wäre durchaus missverständlich, diese Wendung der Moralwissenschaft zur Deskription und Induktion eines Empirismus im oberflächlichen Sinne des Wortes, oder materialistischer Neigungen zu beschuldigen. Denn einerseits muss auf das Energischste betont werden, dass alle historischen Einzelheiten und Beobachtungen an und für sich noch nicht die gesuchte Erkenntniss sind, sondern dass es dazu immer eines Apriori bedarf, das sie anordnet und deutet; andrerseits ist durch die historisch-induktive Methode noch in keiner Weise der Inhalt dessen, was sie feststellt, präjudizirt; sie lässt es an sich völlig dahingestellt, ob die Motive des sittlichen Handelns sich schliesslich als rationalistische oder sensualistische, ob seine Sanktionen sich als religiöse, soziale oder individuelle herausstellen. Da sie die Ethik zu einer Wissenschaft, d. h. zu einer ohne jede praktische Rücksicht zu behandelnden Theorie zu machen strebt, so steht sie völlig uninteressirt über den verschiedenen Parteien der praktischen Sittlichkeit, die sie erklären, aber nicht beurtheilen will. So wenig der Anatom als solcher ein ästhetisches Urtheil über den Körper auf dem Sezirtisch abzugeben hat, so wenig hat der Ethiker als wissenschaftlicher Forscher die Untersuchung der moralischen Phänomene mit einer moralischen Werthung ihrer zu vermengen. Dass in diesem Falle das Werthurtheil, dessen sich der Forscher anmaasst, denselben generellen Inhalt hat, wie das Forschungsobjekt selbst, macht zwar jenes Durcheinandergehen von Erklärung und Normirung psychologisch verständlich; gerade daraus aber entsteht einer geschärfteren und differenzirenden Methodik die um so strengere Verpflichtung, die wissenschaftliche Aufgabe, die nur empirische oder hypothetische Wirklichkeiten parteilos feststellen soll, von der normativen zu scheiden, der die Wirklichkeit praktisch, also immer einseitig, zu gestalten obliegt. —

Hinsichtlich dieses 2. Bandes habe ich zu erwähnen, dass ein Theil der Erörterungen über den kategorischen

Imperativ — insbesondere im 1. Abschnitt des Kapitels — nicht sowohl um eines inhaltlich nothwendigen Zusammenhanges mit dem Hauptzweck des Ganzen, als um einer gewissen Vollständigkeit willen eingefügt ist, die ich, wenn ich einmal den kategorischen Imperativ behandelte, für angezeigt hielt. Der Fachgenosse wird hier leicht sondern, was als Objekt sachlicher Beurtheilung und was nur als Spezimen einer kritischen Analyse, zum Zwecke der Einführung in solche, sich darbietet.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Fünftes Kapitel: Der kategorische Imperativ **1—130**

Die Erfüllung der Pflicht um der Pflicht willen. Die Erfüllungswahrscheinlichkeit als Werthmoment ethischer Forderungen. Die teleologische Bedeutung der Allgemeingiltigkeit der Handlung . . . . . 1—64

Die logische Bedeutung des kategorischen Imperativs. Der ethische Werth der Widerspruchslosigkeit. Die ethische Bestimmung des Einzelnen durch seinen Begriff . . . . . 64—100

Verhältnisse zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen in theoretischer und praktischer Hinsicht. Geschichtliche Parallelen und Entgegensetzungen zwischen den theoretischen und den praktischen Annahmen. Gemeinsames Fundament beider. Ethischer Realismus und Nominalismus . . . . . 100—130

Sechstes Kapitel: Die Freiheit . . . . . **131—306**

Empirische und ethische Freiheit. Das Ich als Subjekt der Freiheit. Die Entstehung des Begriffes der inneren oder metaphysischen Freiheit aus äusseren und empirischen Verhältnissen. Reduktion historischer Freiheitstheorien. Die Anarchie. Die Freiheit und die objektiven Normen. Die Korrelation von Freiheit und Unfreiheit; soziologische, statistische, psychologische, metaphysische Vereinigungen beider 131—205

Dialektische Erörterung der Freiheit. Der teleologische Sinn der Freiheit, ihre Begründung durch die Verantwortlichkeit. Anregungen zur Bildung der Freiheitsvorstellung. Mischung von Determinations- und Freiheitsvorstellungen als Grundlage der Praxis . 205—242

Die empirische Freiheit nach ihren positiven Inhalten. Freiheit als Herrschaft: über das eigene Ich, über den Besitz, über andere Menschen. Der Besitz als psychologisches Phänomen. Moralprinzip der Freiheit 242—285

Seite

Erkenntnisstheoretische Erörterung der Freiheit. Die Verflechtungen der physischen und der psychischen Kausalreihen. Innere psychische Kausalität. Subjektive Voraussetzung aller Urtheile über Freiheit und Determination . . . . . 285—306

Siebentes Kapitel: **Einheit und Widerstreit der Zwecke** . . . . . **307—426**

Die Einheit der sittlichen Forderungen als logisches Postulat. Formaler und funktioneller Monismus im Ethischen. Moralprinzip des guten Willens. Zusammenhang der Unsittlichkeiten untereinander. Voraussetzung subsidiärer Prinzipien seitens des Monismus 307—337

Der Endzweck. Verhältniss der Einheit der Zwecke zum Endzweck. Die Skala der Kategorien von der Objektivität zur Subjektivität; Stellung des Zweckbegriffs auf derselben. Erkenntnisstheoretische Erörterung des Endzwecks. Die Zweckform als psychologische und ethische Zweckeinheit . . . . . 337—360

Die Einheit der Persönlichkeit. Die psychische Einheit als psychologischer Zusammenhang. Charakterologische Gleichmässigkeit des Individuums; das Beharren der individuellen Form. Die Ablehnung des psychologischen Monismus in ihrer methodischen Bedeutung . . . . . 360—380

Der Konflikt der Pflichten. Das Individuum als Schnittpunkt verschiedener Kreise. Die Tragödie. Historische und sachliche Schichtung der Pflichten. Bedingungen der Lösbarkeit des Widerstreites. Die Nachwirkung unerfüllter Forderungen. Der Pflichtenkonflikt als Ergebniss der soziologischen Entwicklung . . . 380—426

———**———

Druckfehlerverzeichniss für den 2. Band.

S. 30 Z. 17 v. o. lies: psychischen, statt: physischen.
S. 53 Z. 11 u. 12 v. u. lies: die nicht sittlich einflussreichen.
S. 65 Z. 13 v. u. lies: Setzung, statt: Satzung.
S. 73 Z. 14 v. u. lies: schafft, statt: schaffen.
S. 82 Z. 2 v. u. ergänze: vor allen Dingen, hinter: Geschehen.
S. 102 Z. 5 v. o. ergänze: und hinter: ist.
S. 111 Z. 10 v. o. streiche: wohl.
S. 112 Z. 14 v. o. lies: dennoch, statt: doch.
S. 116 Z. 4 v. o. lies: bestimmender, statt: bestimmter.
S. 122 Z. 2 v. o. lies: wurde, statt: wurden.
S. 138 Z. 1 v. o. lies: höheren, statt: tieferen.
S. 201 Z. 9 v. o. lies: ebenso, statt: eben so.
S. 203 Z. 13 v. u. lies: relativ, statt: relative.
S. 204 Z. 10 v. o. lies: sei es, statt: es sei.
S. 283 Z. 7 v. o. lies: die er ausführen würde, wenn die Maximisirung seines Glückes sein Zweck wäre, statt: die zu der Maximisirung seines Glückes führt.
S. 301 Z. 4 v. o. lies: dass, statt: das.
S. 303 Z. 11 v. u. lies: wir das, statt: wieder.
S. 307 Z. 3 v. o. lies: Unsittlichkeiten, statt: Unsittlichkeit.
S. 307 Z 7 v. o. lies: derselben, statt: denselben.
S. 354 Z. 13 v. u. ergänze: menschlich, vor: sittliche.
S. 365 Z. 9 v. o. lies: und dass diese Folgen sich nur quantitativ etc. — von denen aller anderen Einflüsse.

Fünftes Kapitel.

Der kategorische Imperativ.

Die Erfüllung der Pflicht um der Pflicht willen. Die Erfüllungswahrscheinlichkeit als Werthmoment ethischer Forderungen. Die teleologische Bedeutung der Allgemeingültigkeit der Handlung. — Die logische Bedeutung des kategorischen Imperativs. Der ethische Werth der Widerspruchslosigkeit. Die ethische Bestimmung des Einzelnen durch seinen Begriff. — Verhältnisse zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen in theoretischer und praktischer Hinsicht. Geschichtliche Parallelen und Entgegensetzungen zwischen den theoretischen und den praktischen Annahmen. Gemeinsames Fundament beider. Ethischer Realismus und Nominalismus.

Die Formel des kategorischen Imperativs: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne — hat für Kant einen doppelten Zweck. Sie soll zunächst die Form beschreiben, welche die als sittlich beurtheilten Handlungen ihrer objektiven Erscheinung nach aufweisen. Sie soll aber zugleich das psychologische Motiv ihrer eigenen Erfüllung ausmachen und so das Kriterium der subjektiven Sittlichkeit sein; die Sittlichkeit besteht ja, wie er anderweitig betont, nicht nur darin zu handeln wie es Pflicht ist, sondern weil es Pflicht ist. Da die späteren Ueberlegungen nur dem erstgenannten Zwecke der Formel gewidmet sind, sei hier über den zweiten gleich das Folgende bemerkt. In der Forderung, dass jenes Moralgesetz nicht nur überhaupt erfüllt, sondern um seiner selbst als letzten Motives willen

erfüllt werde, liegt die eigentliche sittliche Autonomie, in einem ganz anderen als dem gewöhnlichen Wortsinne. Denn es handelt sich hier nicht nur darum, dass der Handelnde die Norm seines Verhaltens ausschliesslich aus sich selbst schöpfe, ohne durch den Willen eines Anderen, vermöge der Mittelglieder von Furcht und Hoffnung oder unmittelbar durch Autorität oder Suggestion motivirt zu werden. Diese sittliche Heteronomie könnte ausgeschlossen sein, ohne dass der unsittlichsten Selbstsucht der Raum genommen wäre, da auch das Handeln um des Glücksgefühles willen völlig autonom sein kann. Nicht nur die Abhängigkeit dieses Gefühles von äusseren und sinnlich erregenden Gegenständen kann doch nur sehr mittelbar als Heteronomie gelten, — denn wir empfangen die Regel unseres Verhaltens dabei keineswegs von aussen, sondern dieselbe bildet sich völlig spontan in uns und hat nur in demselben Sinne einen äusseren Gegenstand zur Materie, wie doch auch das sittliche Wollen sich schliesslich auf irgend ein Objekt richten muss. Sondern der Egoismus und Eudämonismus kann überhaupt ohne ein derartiges Objekt auskommen, er kann sich, insbesondere bei ästhetisch gerichteten oder auf geistige Selbstbefriedigung angelegten Naturen ganz auf innere Verhältnisse beziehen und in einer bestimmten Gestaltung derselben sein volles Genügen finden. Das wären also Fälle von Autonomie des Praktischen, die doch keineswegs als sittlich zu bewerthen sind. Die Kantische Autonomie dagegen — in derjenigen Konsequenz, deren Reinheit er selbst freilich nicht aufrecht erhalten hat — ist nicht eine Autonomie der Persönlichkeit überhaupt, sondern der Sittlichkeit; ihre Folge oder ihr Inhalt ist nicht, dass Jemand überhaupt sich sittlich richtig verhalte, sondern dass, wenn er es thut, er es auch um der Sittlichkeit selbst willen thut, und kein ausserhalb ihrer gelegenes Motiv hinzuzutreten braucht, um die als sittlich erscheinende Handlung hervorzurufen. Weshalb nun aber

Kant, in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen sittlichen Befinden, dieser Pflichterfüllung um der blossen Pflicht willen einen so besonders hohen Werth zugesprochen hat, dass er den Kern der Sittlichkeit in ihr erblickt — das ist nicht ohne weiteres klar.

Ich glaube, dass auch hier die Bildung des Innerlichen von einem relativ Aeusserlichen ausgegangen ist. Wo nämlich die Erfüllung der Pflicht einer motivirenden Kraft entstammt, die an sich auf anderes gerichtet ist, da ist es eben nur zufällig, dass die Entwicklung derselben ihren Weg über die Pflicht nimmt. Wenn wir das Sittliche zwar äusserlich thun und sogar mit durchaus sittlicher innerlicher Gesinnung, aber mit psychologischer Betonung des materialen Zwecks, des Inhaltes des Thuns, so ist man nicht von vornherein sicher, ob die gleiche Assoziation des praktischen Pflichtgefühles auch mit jedem anderen erforderlichen Inhalte stattfinden werde. So oft wir auch dasjenige gethan haben mögen, was uns Pflicht ist: so bald wir es nicht aus dem Grunde, dass es Pflicht ist, gethan haben, liegt darin absolut keine Gewähr für den nächsten Fall des Handelns. Nur bei demjenigen, dem die blosse Pflichtmässigkeit des Handelns das Motiv desselben ist, ist die Gefahr ausgeschlossen, dass er einer Pflicht einmal auf irgend welche Nebeneigenschaften oder -wirkungen ihres Gegenstandes hin die Erfüllung verweigere, und die sittliche Richtigkeit seiner äusseren Thaten hat dieselbe relative Gewissheit, wie die ästhetische Richtigkeit des Handelns jemandes, dem die Schönheit Motiv des Thuns überhaupt ist. Wir erfassen hiermit die tiefere Grundlage des früher blos thatsächlich geschilderten Verhältnisses, in dem Kant den Begriff der Sittlichkeit mit dem des sittlichen Verdienstes vertauscht, und behauptet, dass sich die Kraft des sittlichen Gebotes nur durch Aufopferungen kenntlich machte. Denn so lange eudämonistische Motive in der gleichen Richtung wirken wie sittliche, kann Niemand, auch der Handelnde selbst nicht mit Sicherheit.

wissen, von welchen er in Wirklichkeit bestimmt worden ist. Es ist immerhin nur eine Möglichkeit, dass es durch die sittlichen geschah und eine Gewissheit darüber haben wir erst in dem Augenblick, wo die Motive gegen einander wirken. Erst wenn die Handlung mir von allen eudämonistisch-egoistischen Motiven widerrathen wurde und ich sie dennoch vollbrachte, ist die Ueberzeugung, dass ich sie aus sittlichen Motiven vollbrachte, eine bewiesene. Die scheinbare Asketik der Kantischen Lehre: die Fundamentirung des Sittlichkeitsbegriffes auf dem Gegensatz und der Ueberwindung der Glücksinteressen, ist angesichts unserer unvollkommenen Einsicht in die Motive des Handelns nur die garantirende ratio cognoscendi dafür, dass wirklich ethisches Handeln vorliegt, wie die Motivirung des Pflichthandelns aus der Pflicht die garantirende ratio essendi desselben ist.

Ist die Pflicht im einzelnen Falle erfüllt, so könnte es insofern der Allgemeinheit völlig gleichgültig sein, ob sie um der Pflicht willen oder um ihres Objektes willen erfüllt wurde; wenn es ihr dennoch nicht gleichgültig ist, sondern sie den ersteren Fall sehr viel höher bewerthet als den letzteren, so kann dies nur auf Grund der grösseren Garantie geschehen, die eine derartige Gesinnung für alle künftigen Fälle gewährt. Wird um der Pflicht willen sittlich gehandelt, so ist die Handlung wirklich ein Fall des sittlichen Prinzips und man kann relativ sicher sein, dass jeder weitere Fall nach eben demselben behandelt wird, gleichviel welchen Inhalt die unberechenbaren Wandlungen des Geschicks ihm geben mögen.

So selbstverständlich also, wie lange Gewohnheit uns diese Schätzung der Gesinnung gemacht hat, ist sie an sich nicht. Sehen wir die einzelne That rein in ihrer Einzelheit an, so wird man im Interesse der Allgemeinheit viel eher wünschen, dass sie dieser zum grossen Nutzen gereiche und zugleich aus höchst sträflichem Egoismus hervorgegangen sei, als dass eine weniger nützliche geschähe,

der aber die reinste und verdienstvollste Absicht zum Grunde läge. Wenn wir dennoch auf die letztere einen Werth legen, den wir der ersteren verweigern, so ist das nur ein Induktionsschluss daraus, dass im Allgemeinen die letztere Gesinnung nützliche, die erstere schädliche Thaten hervorruft. Aber ist dies nicht vielleicht eine rohe Verallgemeinerung? Dürfen wir einen Fall nach einer Regel beurtheilen, von der er doch gerade eine Ausnahme bildet? Wären die Kräfte in der Majorität, die das Gute schaffen, indem sie das Böse wollen, würde dasjenige, was wir böse Gesinnung nennen, stets zum Vortheil der Gesammtheit ausschlagen, so würde offenbar sie geschätzt und der jetzt gut genannten der Werth abgesprochen werden Wenn dies nun in einem einzelnen Falle eintritt, — darf er darunter leiden, dass andere Fälle eben anders beurtheilt werden müssen? Was geht es ihn an, ob tausend Fälle neben ihm gleich oder anders sind? Der Schein der Paradoxität und der Moralskepsis, der solchen Fragen anhaftet, entsteht dadurch, dass man einen Begriff des Guten schon voraussetzt, nach dessen Berechtigung gerade erst gefragt wird; dass ein Kriterium auf diejenigen Vorgänge angewendet wird, die seiner Erhebung zum Kriterium erst zum Grunde liegen. Auch handelt es sich hier keineswegs um eine Revolutionirung der Begriffe von Gut und Böse, sondern nur um eine theoretische Klärung ihres Ursprungs. Hat sich erst durch Verdichtung und sozial-ethische Prophylaxis über dem real Nützlichen der Werth des Innerlichen, der garantirenden Grundlage erhoben, so wäre es ein völliges Verkennen der historischen Methode, die neuen Werthbestimmungen innerhalb der Grenzen festhalten zu wollen, von denen ihre Fundamente allerdings umschlossen waren. Dieses Missverständniss des historisch-psychologischen Prinzips ist freilich nichts Seltenes und steht auf gleicher Stufe mit der dem Entwicklungsprinzip aufgebürdeten Konsequenz, dass der Ursprung des Menschen aus einer

niederen Thiergattung sein Wollen und Fühlen an den Maassstab thierischer Affekte knüpfe, aus denen es sich allerdings herausgebildet hat. Es ist vielmehr der eigenthümliche Vorzug der historischen Ethik, dass sie die sachliche, ideale Bedeutung der Werthe, deren Ableitung von anderen sie erkennt, darum doch nicht von diesen und den durch sie gegebenen Kriterien braucht abhängen zu lassen, sondern den historisch entstandenen dennoch den ursprünglichen gegenüber eine ganz selbständige Würde zusprechen kann. Denn wenn auch die historische Ableitung die Absolutheit des Werthes nicht bestehen lässt, so besitzt doch auch das Fundament, das Primäre, von dem das Spätere derivirt, eine solche nicht, sondern ist nach demselben Prinzip als relativ zu betrachten und weist gleichfalls auf ein früheres hin. Indem nach dem heuristischen Prinzip des Evolutionismus auch der ursprünglichste Werth, an den wir gelangen können, der Möglichkeit eines noch einfacheren und grundlegenderen Raum giebt, wird ihm der Charakter des Absoluten genommen, dessen Korrelat es war, dass alle späteren nur relative waren und von jenem allein ihre Bedeutung entlehnen mussten. Sobald jener Vorzug verschwindet, fällt dieser Nachtheil hinweg; die historische Betrachtung lehrt uns zwar, alles Gegebene als ein abgeleitetes erkennen, aber sie drückt dieses nicht gegenüber seinem Fundament, Material, Quell — oder wie man es nennen mag — in die Rolle eines blossen Lehnsträgers gegenüber dem absolut Werthvollen hinab, weil auch jenes wieder nur ein abgeleitetes ist, und deshalb den gleichen Prozess, der ihm den Werth verlieh, an dem sekundären zu wiederholen gestattet. Und zu dieser historischen tritt nun die psychologische Betrachtung, die uns lehrt, dass Werth überhaupt nichts objektives ist, sondern erst im subjektiven Prozess der Schätzung entsteht, also weder in der Thatsache dieser letzteren noch in ihrem Maasse an die logische oder psychische Reihe gebunden ist, in der das werthvolle Objekt sich vielleicht aus relativ primären

entwickelt. Jene oben aufgeworfene Frage, ob der einzelnen sozial-nützlichen, aber egoistischer Gesinnung entsprungenen That ein Werth nicht auch dann bleiben müsse, wenn das Werthgefühl auf die altruistische Gesinnung übergegangen sei, da ja diese letztere nur als Umformung und Sicherung des äusserlich Nützlichen geschätzt werde — diese Frage ist thatsächlich zu verneinen. Denn die logische Deduktion, der sie entspringt, ist machtlos gegenüber der thatsächlichen psychologischen Entwicklung, die nun einmal auf den Punkt der Gesinnung den Werth konzentrirt hat, und dazu ebenso berechtigt war, wie zu der Bewerthung der einzelnen nützlichen Handlung. Die logischen Beweise, mit denen die Sittenlehre klar zu machen sucht — und zwar nicht nur prinzipiell, sondern auch in den sittlichen Angelegenheiten des Tages und des Individuums — dass dieses und jenes werthvoll sei, weil es in logischer Verbindung mit anderem Werthvollem stünde, kranken unzählige Male daran — und werden daraufhin auch von dem natürlichen Instinkt zurückgewiesen — dass sie zwar aus den Faktoren, mit denen sie rechnen, ein richtiges Fazit ziehen, aber nicht die neuen Faktoren berücksichtigen, die zu dem fraglichen Vorgang oder Willensinhalt psychologisch hinzutreten und ganz ausserhalb jener anderen, ganz unberechenbar aus ihnen, liegen. An welchen Punkt der äusseren und inneren Entwicklungsreihe das Werthgefühl geknüpft wird, lässt sich aus dem Werthe anderer Punkte dieser Reihe nicht deduziren; und wenn diese Werthsetzung auch eine unlogische That, im kontradiktorischen Sinne der Unabhängigkeit von der Logik, ist, so ist sie doch keine unlogische, im konträren Sinne der positiven Entgegengesetztheit gegen die Logik. Denn der Mangel an Absolutheit, der Charakter relativer Zufälligkeit, Abgeleitetheit und Subjektivität, den auch die zur Ableitung benutzten Werthe tragen, enthebt uns der Nothwendigkeit, sozusagen aus dem Fond ihres Werthes jede neue Werthsetzung als solche zu

bestreiten, und verleiht der letzteren, wenn sie überhaupt psychologisch erfolgt, wenigstens das Recht logischer Unabhängigkeit von jenen.

Alles dies alterirt natürlich nicht die historisch-psychologische Erkenntniss, dass die gute Gesinnung ihren Werth nicht aus sich selbst schöpft, sondern aus der Verdichtung der vielfachen Handlungen, deren Prinzip sie zeigt und für die sie dadurch Gewähr leistet. Es stellt sich auch hier das eigenthümliche, unser ganzes Geistesleben durchziehende Verhältniss heraus, dass das Aeusserliche von einem gewissen Quantum ab den Charakter der Innerlichkeit annimmt, sei es, weil bei jeder starken Zusammendrängung von Einzelheiten die Abstraktion, die geistige Form des Zusammenfügens einflussreicher wird, und sich dem Singulären gegenüber in den Vordergrund stellt, sei es weil die tiefgelegene psychologische Wurzel, die allen Thaten gemeinsam ist, erst bei einer grösseren Fülle und gleichsam im Schnittpunkt derselben kenntlich wird. Erst eine Gesammtheit praktischer und theoretischer Aeusserungen bildet ein Ich, erst der grosse Reichthum der Einzelerscheinungen weist auf eine einheitliche Weltseele hin, erst die ganze Fülle der Wirkungen und Gegenwirkungen in der sozialen Gruppe lässt jene geistige Einheit in ihr verstehen, die sich nachher als Ursache der einzelnen Beziehungen und Inhalte darstellt. Kurz, dasjenige, was uns ursprünglich als Objektives und Vereinzeltes entgegentritt, erhält durch die Beziehung und den Hinzutritt von vielem Gleichen eine Vertiefung und Verinnerlichung, welche in keinem von diesen für sich allein liegt; aus dem Vereinigungspunkt des Einzelnen und Aeusserlichen, der entweder wirklich geistiger Natur, oder wenigstens nur durch höchste geistige Funktionen konstruirbar ist, reflektirt auf jedes Element eine ihm sonst fremde Geistigkeit und Beziehung zu dem Subjekt als Träger des Objektiven. Diese Betrachtung wird dadurch

nicht alterirt, dass wir auch schon zu der entgegengesetzten Gelegenheit hatten: was wir das Objektive nennen, kommt nur durch Häufung und Verdichtung des Subjektiven zustande. Eine Summirung des Psychologischen wird uns zum Logischen, die äussere That ist überhaupt nur insofern sittlich, als sie durchgehends in der Gattung gewisse innerliche Reaktionen bewirkt u. A. Ein Widerspruch gegen die obigen Festsetzungen ist dies insofern nicht, als die Gegensatzpaare: Subjektives-Objektives, Inneres-Aeusseres, deren je eines Glied von einem gewissen Quantum an in das je andere übergeht, die entgegengesetzten Richtungen dieses Ueberganges doch nur an verschiedenen Materien darbieten. Dass es aber überhaupt zu einem solchen Umschlagen der Gegensätze ineinander kommen kann, ist nichts als ein Beweis für den Charakter der Relativität, der auch den fundamentalsten und scheinbar ihren Sinn völlig in sich allein tragenden Elementen unseres Weltbildes eigen ist.

Dass die Pflicht, das Sittliche an der Handlung, auch Endziel des Handelns sein müsse, wenn ihr irgend ein Werth zukommen solle, wird auch in der Form ausgesprochen, dass der Wille und nicht der zufällige thatsächliche Effekt der Handlung ihr die sittliche Bedeutung verleihe. Denn der letztere Satz bedeutet doch, dass das Wollen des Guten, das Setzen seiner als wirkliches — nicht nur zufälliges oder technisch nothwendiges — Endziel, der einzige ethische Werth sei. Ob man nun als den Gegensatz dazu das äusserliche Resultat der Handlung oder das Wollen anderer als ihrer sittlichen Elemente ansetzt, bedeutet nur einen Unterschied in der Färbung des Untergrundes, aber nicht des positiven Baues. Doch führt gerade die eben angeführte Formulirung desselben besonders darauf hin, dass es doch noch einer Ergänzung bedarf, wenn die sittliche Qualität der Handlung in ihrem ganzen Umfang durch das Wollen des Endzwecks gedeckt sein soll. Es entstehen nämlich

häufige Kollisionen dadurch, dass unsere sittlich gebotenen Endzwecke nicht unmittelbar, sondern nur durch eine Reihe anderer Handlungen zu realisiren sind, welche ihrerseits einer gesonderten sittlichen Beurtheilung unterliegen. Möglich ist dies dadurch, dass die Mittelhandlungen nicht nur die Folge haben, die ich herbeiführen will und soll, sondern noch eine Reihe anderer; hat eine Handlung nur eine einzige Folge, so ist sie in demselben Maasse sittlich oder unsittlich als diese Folge es ist. Aber aus jener Mehrheit der Wirkungen ergiebt es sich, dass die Beschränkung der Zurechnung auf das positiv Gewollte mindestens ein unzulänglicher Ausdruck ist. Wenn ich z. B. Geld zu dem sittlichen Endzweck brauche, meine Familie zu ernähren, und ich es mir auf betrügerische Weise, die andere Menschen schädigt, verschaffe, so könnte ich mich nach dem Prinzip, dass ich nur für das, was ich will, verantwortlich bin, entschuldigen: mein Zweck ist ja nur die Ernährung meiner Familie; dass andere Menschen dadurch geschädigt werden, ist eine sekundäre Folge meines Handelns, die ich gar nicht will und beabsichtige, und für die ich doch nur sittlich verantwortlich wäre, wenn die Schädigung Anderer der gewollte Zweck meines Handelns wäre. Jenes Prinzip des allein verantwortlichen Willens muss deshalb praktisch durch den allgemeinen Grundsatz ergänzt werden: alle Folgen und Beziehungen einer Handlung, die ich bei ihrer Vollbringung kenne und voraussehe, gelten als von mir gewollte, und ich bin deshalb für alle in gleichem Maasse verantwortlich. Die Betonung des Endzweckscharakters der Pflicht als alleinigen sittlichen Kriteriums legt die Versuchung allzu nahe, an denjenigen Rücksichten vorüberzugehen, welche mehr ein Vermeiden als ein Vollbringen fordern; logisch und psychologisch verführt sie dazu, hinter der Bedeutung des subjektiven Endzwecks dasjenige ganz in den Schatten zu rücken, was nicht sowohl mit positiver Direktive des Willens gewollt, als nur nicht vernachlässigt werden soll.

Weiterhin gewinnen wir mit unserer Deutung der „Pflicht um der Pflicht willen“ scheinbar einen Gegensatz, thatsächlich eine Ergänzung zu der Hypothese unseres dritten Kapitels: dass die Schätzung desjenigen, der das Sittliche eben nicht blos aus Sittlichkeit, sondern aus dem eudämonistischen Triebe der eigenen Natur heraus vollbringt, sich gerade auf die Unzuverlässigkeit der blos pflichtmässigen Motive gründe; wir schätzten die konfliktfreie, mit dem Eigeninteresse solidarische Sittlichkeit deshalb so hoch, weil sie die Gewähr für anstandslose subjektive Erfüllung der sittlichen Forderung gäbe. Es wurde also einmal der höchste Werth darauf gelegt, dass die Pflicht nicht nur um der Pflicht willen, sondern aus dem daneben liegenden, wenn auch parallel laufenden eudämonistischen Interesse erfüllt werde, ein andermal aber gerade darauf, dass unter Ausschluss aller anderen Interessen die Pflicht selbst das einzige Motiv ihrer Erfüllung bilde. Ich glaube, dass vom Gesichtspunkt der sozialethischen Prophylaxis aus beide Schätzungsweisen sich nur als Seiten einer einheitlichen Bestrebung darstellen. Es kommt darauf an, eine möglichst zuverlässige persönliche Disposition zum sittlichen Handeln zu schaffen, und diesem Zweck dient sowohl die psychologische Gestaltung, die die Pflicht als Selbstzweck, wie die sie als Glücksmoment empfindet. Die erstere Eventualität leidet unter der Chance, dass sich andere Zwecke, die zweite, dass sich andere Mittel neben die Pflicht stellen, und darum ergänzen sie sich von dem genannten sozialen Gesichtspunkt aus, während sie sich als absolute Moralprinzipien begrifflich zu widerstreiten scheinen. In Hinsicht auf die pädagogische Realisirung beider wird man sagen können, dass die Sicherung der Pflichterfüllung vermöge des Glücksmotives mehr Sache der öffentlichen Einrichtungen ist, die dafür zu sorgen haben, dass jede Leistung auch ihren Lohn findet, dagegen die vermöge des Pflicht-

motives mehr der individuell-pädagogischen Einwirkung zukommen wird.

Dass aber überhaupt Moralprinzipien aufgestellt und sittliche Verfassungen bewertet werden, nicht allein und oft gar nicht wegen des unmittelbaren Gehaltes an Sittlichkeit, den sie repräsentiren, sondern wegen der Sicherheit, die sie subjektiv-psychologisch für die Ausführung des sachlich Sittlichen mit sich bringen: das weist auf ein Moment der sittlichen Prinzipiengebung hin, oder enthält es vielmehr wieder, das bisher nicht hinreichend beachtet worden ist. Wenn Moralgebote gewissermaassen Anweisungen auf künftiges Handeln sind, so besteht ihr Werth doch nicht nur aus der Höhe der Sittlichkeit, die sie zu erreichen vorschreiben, sondern setzt sich aus dieser und, als zweitem Faktor, der Sicherheit zusammen, mit der jene erreicht werden wird. Das verhält sich nicht anders als mit dem Werthe einer Kapitalanweisung, eines Darlehns, der nach der Höhe der Summe und der Sicherheit, sie auch wirklich wieder zu erlangen, berechnet wird. Wo diese Sicherheit eine relativ geringe ist, sinkt entsprechend der Werth des Gesammtanspruchs, und die Erhöhung des Zinsfusses in diesem Falle ist Ausdruck und Ausgleich dieser Thatsache. Alle menschlichen Werthe, welche nicht unmittelbar genossen werden, unterliegen dieser Multiplikation mit dem Bruch, der die Wahrscheinlichkeit ihrer Erlangung ausdrückt. Dieser Bruch selbst kann wieder aus mehreren Faktoren bestehen; wo es sich z. B. um den Werth eines Versprechens handelt, da setzt er sich zusammen aus dem Zuverlässigkeitsgrade der versprechenden Persönlichkeit und der Länge der Zeit, nach der die Leistung erfolgen soll; denn auch die grösste Zuverlässigkeit bietet, auf je längere Zeit hin sie wirken soll, dem unberechenbaren Schicksal eine um so grössere Chance, ihre Bemühung irgendwie zu vereiteln. Aus der Wirkung des Sicherheitsfaktors ist es auch verständlich, wenn aus den Zeiten der Pest berichtet

wird, dass eine unsinnige Verschwendung von Geld und Gut und eine besinnungslose Hingabe an sinnliche Genüsse geherrscht habe; denn es war bei so verstärkter Todeschance eben unwahrscheinlich, dass der Einzelne diejenigen späteren Werthe wirklich noch geniessen würde, auf die sein Kapitalbesitz die Anweisung enthielt, und dass er in und ausser sich die sozialen und objektiven Werthe verwirklichen könnte, zu denen man in den unsinnlichen Energieen die Spannkräfte sammelt; infolge dessen musste die Empfindung für das unmittelbar Werthvolle allein den Platz behalten. Wenn wir allenthalben auf jene Eigenthümlichkeit des Geistes, sich die Mittel zu Zwecken selbst zu unmittelbaren Werthen auswachsen zu lassen, hingewiesen haben und aus ihr die überwiegende Zahl sittlicher Werthsetzungen für erklärbar halten dürfen: so bestimmt sich nun das Maass eines solchen Werthes nicht nur nach dem Werthe des Endzwecks, zu dem er führt, etwa noch unter Berücksichtigung der Grösse seines Antheils an der Realisirung dieses Endzwecks; sondern das durch diese Momente gegebene Werthmaass wird noch modifizirt durch die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit, mit der die fragliche Institution, Eigenschaft, Tendenz den Endwerth realisirt, von dem sie es überhaupt entlehnt, dass sie ein Werth ist. Dieser Faktor, der unsere gesammten individuellen und sozialen Werthungen affizirt, ist deshalb so sehr schwer herauszuerkennen, weil er nicht nur objektiv genommen ausserordentlich variabel ist, sondern in seiner Wirkung auf die Werthschätzung von allen subjektiven Verschiedenheiten der Vorausberechnung, Wahrscheinlichkeitskalkulirung, Betonung durch Temperament u. s. w. abhängig ist. Wenn eine Gesinnung oder Gemüthseigenschaft als werthvoll gilt, weil sie der Ausgangspunkt sittlicher Handlungen ist, so bestimmt sich ihr Werth nach dem Werth dieser Handlungen, multiplizirt mit der Wahrscheinlichkeit, mit der sie in Wirklichkeit zu diesen zu führen pflegt. Es würde also

z. B. eine religiöse Gemüthsstimmung den höchsten Werth haben können, wenn sie allein nach den Idealen taxirt würde, auf die sie gerichtet ist; die ethische Schätzung muss es ihr aber anrechnen, dass sie diese Ideale erfahrungsmässig in vielen Fällen nicht erreicht, muss diese Fälle gleichsam pro rata auf die überhaupt vorhandene Anzahl solcher Stimmungen auftheilen und den so erzielten Bruch von ihrem Werthe als Unwahrscheinlichkeitsquantum in Abzug bringen. So ist ferner etwa die Liebe der Kinder zu den Eltern ein sittlich sehr hoch stehender Affekt; dennoch steht er in der sozial-ethischen Schätzung hinter der Liebe der Eltern für die Kinder zurück, und zwar wohl nicht nur, weil er für den Bestand der Gattung nicht die gleiche Wichtigkeit hat, sondern — was eben einer der Gründe dafür ist — weil er nicht die Wahrscheinlichkeit hat, sich ebenso oft in wirkliche Thaten umsetzen zu können wie jene. Da derartige Schätzungen immer nur einem Durchschnitt aus vielerlei Erfahrungen entstammen und, nur auf dem allgemeinen Begriff der betreffenden ethischen Qualität haftend, die Werthung dieses auf den einzelnen Fall übertragen, so bringen sie gegen diesen eine leicht begreifliche Ungerechtigkeit mit sich, wie sie das Wahrscheinlichkeitskalkül allenthalben gegen die Einzelheit ausübt. Denn selbst da, wo eine derartige Qualität wirklich bei einem Einzelnen zureicht, um das Sittliche zu verwirklichen, leidet die Schätzung der That unter der geringeren Schätzung ihres Motives, die nur davon ausging, dass dasselbe in vielen anderen Fällen eben nicht zu der gleichen Höhe des wirklichen Thuns geführt hat. Dies ist etwa in Fällen einer religiös motivirten Sittlichkeit zu beobachten, überhaupt oft da, wo Parteitendenzen zu der Betonung der häufigen Unzulänglichkeit einer sittlichen Potenz zu wirklichen Leistungen geführt haben, und nun die aus jener Potenz dennoch hervorgegangene, nicht abzuläugnende Leistung eines Einzelnen wenigstens

dadurch deklassirt wird, dass man ihr, durch jenen Wahrscheinlichkeitsbruch in der Schätzung herabgesetztes Motiv betont. An dieser Modifizirung des Werthes ethischer Qualitäten haben ganz ebenso die ethischen Prinzipien theil Was wir damit betonen, scheint zwar auf die Selbstverständlichkeit hinauszukommen, dass es keinen Werth hat, etwas von den Menschen zu verlangen, was sie erfahrungsmässig doch nicht leisten. Dazu brauchte man freilich keine Umwege über prinzipielle Deduktionen; allein es wird damit auch nur ein ganz krasser Grenzfall bezeichnet, und das, um was es sich hier handelt, betrifft die feine und keineswegs auf der Hand liegende Abstufung des Werthes von Prinzipien, die sich aus dem Maasse ihrer Annäherung an diesen Grenzfall ergiebt. Der Werth praktischer Ideale steigert sich bei gleichem Werthe ihrer Realisirung im Verhältniss der psychologischen Wirkung, die sie selbst für diese Realisirung einsetzen. Wie sich der Werth eines wirthschaftlichen Gutes, nach der verbreitetsten Theorie, zusammensetzt aus seiner Brauchbarkeit und seiner Seltenheit, so der eines ethischen Prinzips sozusagen aus seiner Brauchbarkeit und der Häufigkeit seiner Anwendung; die Differenz gegen jenes erklärt sich daraus, dass der wirthschaftliche Werth sein Wesen in der Ausschliesslichkeit des individuellen Besitzes hat, während der ethische gerade umgekehrt auf einen möglichst grossen Kreis von Theilhabern geht. Wenn also z. B. die vernünftige Selbstliebe als ethisches Prinzip ausgesprochen wird, so setzt sich der Werth desselben zusammen aus dem Werth der Handlungen, auf die die vernünftige Selbstliebe logischer Weise führen kann, und dem Wahrscheinlichkeitsgrade, in dem die empirische psychologische Verfassung der Menschheit sich durch die Aufrufung dieser Tendenz, durch das Bewusstwerden ihres objektiven Werthes zur Realisirung desselben bestimmen lässt. Hierdurch wird es verständlich, dass die Aufstellung ethischer Regeln, die an sich nur auf

niedrigere sittliche Verhältnisse gehen, doch unter Umständen einer sehr grossen Wichtigkeit geniessen kann, weil der Wahrscheinlichkeitsbruch für ihre psychologische Wirkung ein sehr günstiger ist. Dies gilt etwa für die Regeln der Courtoisie und Ritterlichkeit: der leichte Altruismus gegenüber dem Schwächeren, von dem man keinen Missbrauch des ihm eingeräumten Vortheils zu fürchten braucht, das momentane Zurücktreten, das doch die Persönlichkeit des Zurücktretenden hervortreten lässt, das Verzichten auf den gröberen Vortheil, das sich durch den ästhetischen Reiz solcher Handlungsweise ausgleicht — alle diese psychologischen Träger der Ritterlichkeit dürfen nicht nur als disponirt vorausgesetzt werden, sondern sie äussern sich auch jedenfalls vielfach ohne jede bewusste Maxime; wird nun die Regel der Ritterlichkeit dem Bewusstsein vorgeführt, so ist es in hohem Grade wahrscheinlich, dass jene theils latenten, theils unzweckmässig geäusserten Dispositionen eine energischere, häufigere und der Gesammtsittlichkeit dienlichere Verwirklichung erfahren werden. Diese Regel setzt also ausser ihrem irgendwie zu taxirenden sachlichen Werth noch eine Kraft zu ihrer Verwirklichung ein, nach deren Wirkung dieser ideale Werth nur um ein geringeres verkleinert ist, als es entsprechend bei sehr viel höheren Idealen oft der Fall ist. Ich glaube, dass die instinktive Einbeziehung dieses Faktors mit vorausgesetzt werden muss, wenn man die Motive analysirt, die der allgemeinen Werthung einer Regel zum Grunde liegen, und es scheint, als ob er unter diesen Motiven eine immer steigende Wirkung erhielte. Dies würde durchaus in der Richtung der Kulturströmung liegen, in der das Psychologische ein immer grösseres Uebergewicht über das objektiv und ideell Geltende erhält. Man sieht ein, dass dieses ein leeres Wort ist, wenn es nicht durch die Kräfte jenes realisirt wird, und verschafft so der grossen Einsicht, die die Welt als Vorstellung erkannte, allmählich auch die ihr zukommenden

Wirkungen auf nicht rein theoretischem Gebiete. So beginnt man in der Pädagogik — langsam genug! — einzusehen, dass nicht die Vortrefflichkeit des Lehrstoffes seinem Inhalte nach, nicht das Maass, in dem seine Aneignung erwünscht und nützlich ist, das alleinige Kriterium seines Gesammtwerthes bildet, sondern dass jener sachliche Werth modifizirt wird durch die psychologischen Bedingungen, unter denen seine Aneignung erfolgt, und in erheblichem Maasse von den Kräften abhängig ist, mit denen der Lehrinhalt zu seiner Aneignung anregt. So wird man ferner in der Politik der Gesetzgebung sich mehr und mehr überzeugen, dass alle Gerechtigkeit von Gesetzen, alle Zweckmässigkeit von Institutionen doch in ihrem Werthe letzter Instanz von dem guten Willen derer abhängen, die sie auszuführen haben, und dass sie ohne diesen in's Leere fallen, nicht anders wie ein Ideal, das überhaupt nicht aus der Sphäre des Denkens herausgetreten ist. Ihr Werth ist infolge dessen nicht nur an den Zuständen zu messen, die sich bei ihrer Durchgeführtheit einstellen würden, sondern ebenso an der Kraft, mit der sie selbst auf ihre Durchführung hinwirken, also an ihren sozial-pädagogischen, psychologischen Einflüssen; die Institution muss ihre Funktionäre zu sich erziehen, sie muss die innere Wirkung auf sie üben, die den Gedanken des Missbrauchs, der durch keine noch so ängstliche Bestimmung ganz auszuschliessen ist, überhaupt nicht aufkommen lässt. Mit dem Wahrscheinlichkeitsbruch für die Erreichung dieses subjektiven Zieles muss der objektive inhaltliche Werth der Institution multiplizirt werden, wenn man ihren Gesammtwerth erkennen will. Und endlich, als letztes Beispiel, ist die, gleichviel ob berechtigte oder unberechtigte, Bedeutung des sozialistischen Ideals durch seine Verbindung mit sehr sicher wirkenden psychologischen Triebfedern ausserordentlich erhöht. Das absolute Ideal einer völligen Gleichberechtigung einerseits, einer Organisirung und harmonischen Rationalisirung des

sozialen Lebens andrerseits — ein Ideal von sozusagen unpersönlichem, ästhetisch-logischem Reize — appellirt zugleich an die unmittelbaren persönlichen Affekte des Geniessenwollens bei den Enterbten, des Mitleids bei den Besitzenden. Das abstrakte Prinzip enthält hier unmittelbar in sich selbst die psychologischen Anregungen, die zu seiner Realisirung führen — unterscheidbar noch von der Frage, ob, wenn es einmal realisirt wäre, seine Fortsetzung noch gleich starke psychologische Kräfte zu ihrer Verfügung fände — für den Augenblick vielleicht noch unmittelbarer und sicherer wirkend, als selbst das religiöse Prinzip, das die primitivsten und deshalb am zweifellosesten und allgemeinsten vorauszusetzenden Triebkräfte der Seele doch erst auf weiteren Umwegen anregt. — In diesem Sinne also sucht der Begriff der Pflicht um der Pflicht willen, die psychologische Seite des kategorischen Imperativs, das Motiv der Sittlichkeit in ihren Inhalt einzuschmelzen.

Indem so die Pflicht subjektiver Endzweck wird, scheint sie zu einer höchst wichtigen Funktion in der momentanen Lage des Innenlebens berufen. Der Pessimismus, der nicht nur die halt- und inhaltlosen Geister ergriffen hat, das weit verbreitete Gefühl der Leere und Werthlosigkeit des Lebens, das dann gelegentlich in eine fieberhafte Jagd nach Irrlichtern umschlägt, darf wohl auf die seit langem vorbereitete Revolutionirung der Idealbildung geschoben werden. Inhaltlich wie formal kommen uns die unerschütterlichen Lebenswerthe, die sicheren Zielpunkt gewährenden Ideale abhanden: jenes, indem der Glaube mehr und mehr abstirbt und die Kritik die unbefangene Hingabe an die traditionellen Ideale politischer, religiöser, persönlicher Art zerstört; dieses, weil das schnelle Tempo und der unruhige Rhythmus modernen Lebens es gewissermaassen nicht zu dem festen Aggregatzustand solcher Ideale kommen lässt. Allein offenbar ist nicht zugleich mit den absoluten Endzwecken auch das Bedürfniss nach ihnen weggefallen. Die

Organisation, die sich an sie gewöhnt hat, ist in dem Augenblick, wo veränderte Umstände sie zerstören, noch nicht an diese letzteren angepasst. Die psychischen Funktionen vielmehr, die sich unter Voraussetzung jener Zwecksetzungen gebildet haben, in die sich diese als ein Glied einfügten, gehen vermöge fest gewordener Gewöhnung noch eine Weile weiter, erleiden aber, weil jenes nothwendige Glied fehlt, Störungen, Ablenkungen, Rückschläge, die sich im deutlicheren oder dunkleren Bewusstsein als ungestilltes Bedürfen, leeres Sehnen und Streben spiegeln. Wie dieser zunächst destruktive Prozess sich weiter entwickeln wird: ob die ausgehöhlte Form des Endzwecks sich mit neuem, substantiellem Inhalt füllen, oder ob sie als ein Truggebilde erkannt und durch eine Befriedigung am Relativen, Fliessenden, ersetzt werden wird — das kann heute Niemand sagen. Angesichts dieser inneren Lage nun, in der der Mangel an einem sicheren Endzweck bei formalem Bedürfniss danach als Pessimismus und Unbefriedigtheit zurückschlägt, kann es wenigstens als Provisorium gelten, wenn man in dem Pflichtcharakter der Handlung ihren Endzweck erblickt. Dem Weiterfragen über jede gegebene Ursache, Zweck und Werth nach den darüber hinaus gelegenen, durch das der moderne kritische Geist sich jenen Mangel an Definitivem geschaffen hat, wird durch die Pflicht um der Pflicht willen eine Grenze gesetzt. Freilich, dem Weiterschreiten der Kritik, das gegen jede einzelne pflichtmässige Handlung die Frage richtet, woher sie denn Pflicht sei, wo der höhere Werth sei, von dem sie den ihrigen zu Lehen trage — diesem ist auch der Kantische Pflichtbegriff nicht gewachsen, weil es auf jene Frage eben schliesslich keine Antwort mehr giebt. So lange aber noch anerkannt wird, dass irgend ein Handeln schlechthin Pflicht sei, so lange der Inhalt gewisser Handlungen wirklich von dem Gefühl des Sollens begleitet wird, so lange ist auch die Möglichkeit gegeben, diese Pflicht, dieses Sollen als für sich aus-

reichendes Motiv anzusehen, so dass wir hier mitten im Verfliessen der empirischen Lebensinhalte, das alles Feste, in sich Befriedigte auszuschliessen schien, doch einen psychologischen Selbstzweck entdecken, ein Ideal für das Handeln, das nicht mehr von dem Glauben an irgend eine unbeweisbare Wirklichkeit abhängig ist. In der Bestimmung, dass die Erfüllung der Pflicht der Endzweck des Handelns sei, hat Kant selbst den Ton auf den Pflichtbegriff gelegt; in dem Begriff des Endzwecks hat er keine psychologischen Schwierigkeiten gesehen, sondern denselben ohne weiteres eingeführt, und nun die Folgen hervorgehoben, die seine Anwendung auf den Pflichtbegriff für diesen mit sich bringt. Man kann aber in jener Formel auch umgekehrt auf die Vorstellung oder das Problem des Endzwecks den Nachdruck legen. Statt der Festigung der Pflicht, die wir durch ihren Charakter als Endzweck gewinnen, können wir den Gewinn eines Endzwecks betonen, der aus der Proklamirung der Pflicht als eines solchen hervorgeht. Nachdem die materiellen definitiven Werthe des Lebens vor der modernen Kritik gefallen sind und uns als ihre Erbschaft nur die haltlose Sehnsucht nach einem Endzweck zurückgelassen haben, bietet sich uns diese mehr funktionelle und formale, den verschiedensten Inhalten sich anpassende Vorstellung der blossen Pflicht als ein solcher dar. Was Kant bezüglich der Moral hervorgehoben hat, dass sie an keinem einzelnen konkreten Willensobjekt die vollständige Erfüllung ihres Begriffs und Gewähr ihrer Forderung findet, dass dies vielmehr erst geschieht, wenn die formale Thatsache der Pflicht selbst zum inneren Gegenstande oder Motive ihrer Erfüllung werde — dies lässt sich auf die Werthe und Ideale überhaupt übertragen, deren lebenumfassende Allgemeinheit ganz jenseits der engen moralistischen Alternative von Sittlichkeit und eigenem Glücke steht, in der Kant befangen war. Der Vorstellung und dem Bedürfniss des Endzwecks thut kein einzelner Inhalt

mehr Genüge; so lange aber überhaupt noch eine Pflicht anerkannt wird — und das Gefühl ihrer ist bei vielen noch nicht in den Skeptizismus hineingezogen, der ihnen die substantiellen Ideale geraubt hat — so lange ist auch noch die Möglichkeit gegeben, jenes Bedürfniss wenigstens dadurch zu befriedigen, dass man die Pflicht nur um der Pflicht willen erfüllt. Insofern dies geschieht, schliesst sich gewissermaassen der Kreis des Wollens in sich zusammen, während da, wo der Werth in einem Inhalt gesucht wird, leicht nach einem weiteren, diesen begründenden gefragt wird, und wir so statt zu einer Geschlossenheit der Motivirung nur zu einem Fragen in infinitum gelangen; die „Pflicht um der Pflicht willen“ gewährt den Ruhepunkt, aus dem wir stets herausgetrieben werden, sobald wir nach einer Materie fragen, um derentwillen sie oder überhaupt die Bewegung des Lebens geschehe.

Was nun die begriffliche Bestimmung dieses formalen Prinzips betrifft, so macht es die Kantische Formel zur Grundlage sittlicher Beurtheilung, dass man die zu beurtheilende Handlungsweise als eine allgemeine denke. Welche, bei der Vollziehung dieses Gedankens sich ergebenden Konsequenzen es sind, die über den Werth der Handlung entscheiden, ist, wie wir sehen werden, von Kant nicht völlig unzweideutig bestimmt worden. Wir können hiervon vorläufig absehen und jenes formale Kriterium für sich allein in seiner ethischen Bedeutung prüfen. Zu derselben führt für Kant die logische Konsequenz der Thatsache, dass das Sittliche sich als Sollen darstellt. Das Sollen ist ein Gesetz. Gesetz aber bedeutet, dass die gleiche entweder natürliche oder ethische Nothwendigkeit da eintritt, wo die gleichen Vorbedingungen gegeben sind. Die Gültigkeit einer Vorschrift für Jedermann, bei dem ihre Bedingungen Anwendung finden, macht sie erst zu einem Gesetz, und die Möglichkeit, diese Gültigkeit zu denken, ist also das Kriterium dafür, ob sie Gesetz sein kann oder nicht. So sehr dies mit

dem allgemein anerkannten Begriffe des Gesetzes übereinstimmt, so sehr folgt doch schliesslich der ganze Beweis nur aus der willkürlichen Inhaltsbestimmung eines Begriffs, die ohne inneren Widerspruch auch eine ganz andere sein könnte. Dass nämlich die Form des Imperativs, jener eigenthümlich empfundene Modus, der einen Vorstellungsinhalt in das Sein überzuführen dient, selbst in sittlichen Beziehungen immer allgemein gültig sei, dass das imperativische Gesetz wirklich nur in der Form eines kategorischen: wenn — dann, vorkomme — dies erscheint mir durchaus nicht innerlich nothwendig. Ich sehe nicht ein, weshalb nicht Jemand einen inneren Antrieb, der alle subjektiven Kriterien des Sittlichen trägt, ganz individuell empfinden sollte, derart, dass er bei keinem anderen, als gerade nur bei sich selbst, diese Handlung als sittlich nothwendig vorstellte. Gerade wie oft genug Jemand sich ein Recht zuschreibt, dass er keinem anderen einzuräumen gedenkt, so kann er auch eine Pflicht unter dem gleichen Gesichtspunkte empfinden. Dies wäre einer der häufigen, von uns schon betonten Fälle, in denen die Sittlichkeit eine Gleichheit der Form mit der Unsittlichkeit aufweist, die sich eben nur mit entgegengesetztem Inhalt füllt; denn es braucht sich bei diesem Individualismus des Ethischen keineswegs um eine versteckte Unsittlichkeit, um ein selbstsüchtiges, eudämonistisch exklusives Wollen zu handeln, das sich als eine Sittlichkeit von ganz besonderer, nur ihr eigener Art und Inhalt aufspielen möchte. Es kann vielmehr eine ganz echte und rechte Sittlichkeit sein, die der allgemein gültigen ethischen Forderung gegenüber kein Minus, sondern sogar ein Plus darstellt, sich aber doch bewusst ist, dass kein anderer entweder so handeln darf oder so zu handeln verpflichtet ist. Wie ein persönlicher Herrscher gerade dem einen Unterthan eine Pflicht auferlegen kann, von der alle anderen befreit sind, oder einen davon ausnehmen, während alle anderen sie leisten müssen — so gut kann es auch der unpersönliche

Herrscher, als dessen Stimme die sittliche Forderung erscheint. Kant hat die beiden Elemente des Gesetzes: die imperativische Form, den Anspruch des Sollens einerseits, und die Allgemeinheit, die Gültigkeit für Jedermann andererseits, nicht hinreichend scharf auseinandergehalten und so gemeint, dass sich das zweite aus dem ersten analytisch entwickeln liesse.

Die innige Verbindung, die nicht nur für Kant, sondern für die allgemeine sittliche Beurtheilung zwischen dem ethischen Befehl und dem Kriterium möglicher Allgemeinheit der Handlungsweise besteht, wird nur aus dem sozialen Ursprung des Sittengebotes verständlich. Wir waren zu der Ueberzeugung gelangt, dass das Verhalten der Majorität der Gruppengenossen, d. h. das sozial Erforderte, ursprünglich für den Einzelnen die Norm des Verhaltens abgab, woher denn auch leicht einzusehen ist, weshalb wir aus primitiven Gruppen kaum von dem Begriff einer individuellen Sittlichkeit, wohl aber von dem einer Unsittlichkeit hören, und weshalb in niederen Schichten höherer Kulturen dem blossen Abweichen von dem sozial üblichen Verhalten von vornherein mit Misstrauen und Missbilligung begegnet wird. Enthält so die Forderung des Sollens ursprünglich keine Erhebung über das soziale Niveau, sondern gerade nur ein genaues Verbleiben in demselben, soll der Einzelne so handeln, wie alle anderen handeln, so ist es fast nur ein anderer Ausdruck hierfür, ein ausserordentlich einfaches Fortschreiten der Ueberlegung, wenn der Gedanke, dass alle so handeln, und was dann die Folge wäre, — zum Kriterium der individuellen That gemacht wird. Weil ehedem die Allgemeinheit der Handlungsweise die ethische Norm des Einzelnen war, bleibt auch später wenigstens die ideelle Verallgemeinerung derselben der Maassstab, an dem sich ihre sittliche Dignität misst — und zwar selbst dann, wenn die höhere Differenzirung der Verhältnisse und die gesteigerten idealen Forderungen an den

Einzelnen jenem Kriterium vielleicht längst seine eigentliche Rechtfertigung geraubt haben. Auf niedrigeren Gebieten gilt es indess noch unbestritten und auch sonst manchmal in einer Art, die mit eigenthümlicher Dialektik das daraus geschöpfte Kriterium in sein Gegentheil verkehrt. Viele Dinge nämlich dürfen wir nicht thun, weil alle anderen sie nicht thun, die wir dürften, wenn alle anderen dasselbe thäten. Das Kriterium: was würde daraus werden, wenn alle so handelten, passt hier nicht, denn gerade wenn alle es thäten, würde nichts Schlimmes herauskommen. Dies gilt für äusserliche Sitten, die, ohne sachlichen Werth, nur nicht verletzt werden dürfen, weil sie einmal Sitte sind, aber sofort gleichgültig würden, wenn sich keiner mehr an sie hielte. Die Verallgemeinerung der That des Einzelnen beseitigt vielfach gerade seinen Gegensatz gegen die Allgemeinheit, in dem das sittlich Verwerfliche der That liegt. Ich erinnere an die Bd. I S. 340 erwähnten Argumente: die Nachtheile gewisser sozialpolitischer Einrichtungen träten nur dann ein, wenn ihr Prinzip nicht völlig durchgeführt wäre, wenn sie in eine im übrigen nach anderen Tendenzen eingerichtete Sozialverfassung hineingesetzt würden, und müssten verschwinden, sobald auch alles übrige im gleichen Sinne organisirt wäre. Das Kriterium der Verallgemeinerung versagt also der einzelnen That gegenüber gerade da, wo die Allgemeinheit derselben am entschiedensten ihren sittlichen Charakter bestimmt.

Es ist ein wunderlicher Anspruch an den Einzelnen, durch den Gedanken, dass alle so handelten wie er, seine Handlungsweise reguliren zu lassen — wunderlich selbst dann, wenn man ihn gar nicht für rigoristisch oder unbillig altruistisch hält, sondern ihn nur objektiv, sozusagen logisch prüft. Denn er lässt das Handeln ganz und gar von einer Voraussetzung abhängen, von der man doch zugleich weiss, dass sie nicht zutrifft: es handeln eben thatsächlich nicht alle so, wie ich handle, und was geschehen würde, wenn

sie es thäten, ist eigentlich gleichgültig, da sie es nun einmal nicht thun. Hier liegt eine eigenthümliche, auf das Nicht-Seiende aufgebaute Beurtheilung des Seienden vor, die sich auch in der Schätzung der Freiheit insoweit findet, als man von ihr die Würde der geschehenen Handlung abhängen liess — d. h. also davon, dass vermöge der Freiheit eine ganz andere Handlung an ihrer Stelle hätte geschehen können, welche thatsächlich aber nicht geschehen ist. — Hier zeichnet sich sehr charakteristisch die Vorstellung von Sittlichkeit nicht nur von ihrem direkten Gegentheil, sondern auch von den Regeln der Lebensklugheit ab, die vielfach gerade zur Voraussetzung haben, dass nicht alle ihnen gemäss handeln. Sie werden gut durch den Rathschlag symbolisirt, den die Reisehandbücher für gewisse Eisenbahnfahrten geben: „rechts sitzen!"; wenn alle dies Reisebuch hätten, so wäre es in dieser Hinsicht so gut, als wenn keiner es hätte, weil doch nicht alle rechts sitzen können. Die Lebensklugheit bleibt einfach bei der Thatsache stehen, dass eben nicht alle gleich handeln, und zieht daraus ihre praktischen Konsequenzen, welche dem so Handelnden nützlich sind, möglichst ohne den übrigen schädlich zu sein. Es finden sich indess von hier Uebergänge genug in das Gebiet des Sittlichen, die auch für das letztere die Bedeutung der Ausnahme, des Nicht-so-handelns aller Anderen nahelegen. Als Schultze-Delitzsch mit dem Projekt seiner Konsumvereine hervortrat, machte Lassalle darauf aufmerksam, dass der Nutzen derselben nur so lange dem Arbeiter verbleiben würde, als sie nicht allgemein würden. Im letzteren Falle würde einfach das Gesetz des geringsten Unterhaltsmaasses in Kraft treten und den Vortheil der Konsumvereine dem Arbeitgeber zuwenden: es wäre dann für alle Arbeiter eine gemeinsame Grundlage der billigeren Lebenshaltung geschaffen, von der aus der Kampf um die Existenz und die Herabdrückung auf ihre niedrigste Möglichkeit ganz ebenso wie früher aus-

gehen würde. Gleichviel ob jenes Gesetz des geringsten Unterhaltsmaasses eine haltbare Prämisse bildet, so ist hier jedenfalls der Typus einer sittlichen Bestrebung gezeichnet, die mit dem im vorigen Absatz erwähnten Gebiet des Unsittlichen das gemein hat, dass die Verallgemeinerung ihrer Norm ihr spezifisches Wesen vernichten würde.

Wenn wir nun die Kantische Meinung, die das Wesen des Sittlichen gerade in der absoluten Durchgeführtheit seiner Inhalte sich erhalten und entfalten lässt, auf ihre praktische Bedeutung hin ansehen, so hat sich nur etwa eine führende, maassgebende Persönlichkeit, deren Handlungsweisen zur Norm und Beispiel für ihren ganzen Kreis werden, zu fragen, was der Erfolg der Verallgemeinerung ihres Verhaltens ist, und danach, insofern eine solche Verallgemeinerung in Wirklichkeit bevorsteht, ihr Thun und Lassen einzurichten. Allein diese praktisch-realistische Wendung liegt gar nicht im Sinne jener Vorschrift, die vielmehr an und für sich eine blos theoretisch-ideale Ueberlegung darstellt, ein Schema, das sich nur im Kopfe der ihre Handlung überlegenden Persönlichkeit, aber nicht ausserhalb desselben vollzieht. Eben dieser Umstand macht die Vermuthung rege, dass die ganze Normirung durch Verallgemeinerung der Handlung nur den Zweck hat, vermöge der gedachten Vervielfältigung der Handlung ihren eigentlichen Charakter sichtbar zu machen, der sich sonst dem nicht geschärften Blick gar zu leicht verbirgt. Objektiv genommen, kann durch diese Verallgemeinerung der Handlungsweise keine Erkenntniss gewonnen werden, die sich nicht auch aus der Betrachtung derselben als einer einzelnen oder einzigen ergäbe. Denn wenn die Folgen der That in dem gerade vorliegenden Falle unschädliche sind, so sind sie es entweder auch in der Vertausendfachung derselben, oder wenn sie es dann nicht sind, so gilt offenbar der Rückschluss aus der Verallgemeinerung auf den einzelnen Fall nicht mehr. Denn nur mit Rücksicht auf die Folgen der That — auf

das, „was dabei herauskommen würde“, gilt die Verallgemeinerung als Kriterium; deshalb vernichtet die vorausgesetzte Verschiedenheit der Folgen im einzelnen und im allgemeinen Falle von vornherein seine Bedeutung. Sind aber unter Ablehnung solcher Verschiedenheit die Folgen im allgemeinen Falle schädliche, so können sie dies nur sein, weil jede einzelne Wiederholung der fraglichen Handlungsweise schädlich ist, und ist dies, so ist nicht abzusehen, weshalb man diese über den sittlichen Werth entscheidende Konsequenz nicht auch schon der einzelnen That als solcher sollte ansehen können. Dafür giebt es keinen in der Sache, sondern nur einen subjektiven, im Erkenntnissvermögen liegenden Grund. Die Folgen eines individuellen Thuns sind oft so geringfügige oder sie werden von dem anderwärts entsprungenen Strom der Ereignisse sofort so aufgenommen, umgeformt, überdeckt, dass sie sozusagen mit unbewaffnetem Auge nicht wahrgenommen werden können. Da vergrössern wir denn ein solches Objekt, bis es in Seh- und Beurtheilungsweite rückt, indem wir es statt dies eine Mal unzählige Male und überall vorkommend denken. Dadurch tritt die Folge der That für unsern Blick reiner und kräftiger hervor, das Quantum von Folgen, von dem an sie erst für uns sichtbar werden, wird pro rata an die einzelne That zurückvertheilt, und so erhalten wir oft durch dieses erkenntnisstheoretische Hülfsmittel, das ihre sachliche und ideale Bedeutung garnicht berührt, erst den richtigen Blick für die Proportionen ihrer Folgen. Es kommt dazu, dass die Zufälligkeit der Schicksale der einzelnen Handlung oft Folgen zutheilt, die von ihren sonstigen und durchschnittlichen völlig abweichen und über ihre sittliche Bedeutung ganz irre zu machen geeignet sind. Indem wir die That nun verallgemeinert, d. h. auf eine grosse Anzahl verschiedenartiger Schicksale und Lebensverhältnisse einwirkend denken, und unsere Erfahrung über ihre Folgen in all diesen Fällen befragen, paralysiren sich die zufälligen Verschiedenheiten

gegenseitig, und es treten sozusagen die reinen Folgen der That, die Folgen, die sie an und für sich hat, klar hervor; durch abstrakte Verallgemeinerung, durch Konstruktion aus allgemeinen Erfahrungen und Kenntnissen heraus, suchen wir hier gemäss dem Prinzip der grossen Zahl das entsprechende zu gewinnen, wie die Statistik aus der konkreten Vielheit ihrer Daten. Selbstverständlich ist es nur ein Annäherungsausdruck, wenn wir von den Folgen sprechen, die eine That an und für sich hat. Ohne dass ihr äusserliche Verhältnisse vorhanden wären, deren Kräfte sie aktualisirt, die sie gemäss der in ihnen liegenden Möglichkeiten modifizirt, mit deren eigenen Tendenzen sie sich zu Resultanten zusammenschliesst — ohne derartige Bestimmtheiten der Folgen, die in soweit von der That selbst unabhängig sind, würde sie überhaupt keine Folgen haben. Was wir durch die vorgestellte Allgemeinheit der Handlungsweise gewinnen, ist nur der Durchschnitt der Folgen, nur ihre Wirkung auf die Majorität der menschlichen Verhältnisse. Aber so sehr der einzelne Fall sich von dem so gewonnenen Durchschnitt entfernen und ihn als hier unzutreffend dementiren mag, so stellt sich dies doch mit Sicherheit erst nach geschehener That und eingetretenen Folgen heraus; vor ihr sind wir mangels absolut zutreffender Vorausberechnung oft genug auf die Annahme jenes Durchschnitts angewiesen. Auf diesen beiden Gründen subjektiver Unzulänglichkeit des Erkennens: dass sich uns die Folgen der individuellen That oft verbergen, im Rückblick, weil sie zu minimale und zu vielfach durchkreuzte sind, im Vorblick, weil uns die Daten zu vollkommener Berechnung der Weiterentwicklung des Einzelfalles fehlen — auf diesen Gründen erhebt sich der Werth der Formel des kategorischen Imperativs als eines erkenntnisstheoretischen Hülfsmittels, das die sittliche Bedeutung der That nicht sowohl bestimmt, als subjektiv sichtbar macht, und zwar keineswegs immer in ihrer wirklichen Grösse, wie

günstige Umstände sie uns manchmal erkennen lassen, sondern in derjenigen, mit der die Schwäche unserer Erkenntniss sich unzählige Male begnügen muss.

Sehen wir von dieser blos heuristischen und Erkenntnissbeziehung ab und fragen wir weiter nach der objektiv-sittlichen Bedeutung, die die Uebereinstimmung mit einem möglichen allgemeinen Gesetze der Handlung verleiht, so zeigt sich ausser den früher festgestellten noch die folgende Voraussetzung darin verborgen. Die Folgen der Handlung in ihrer allgemeinen Verbreitung sind es, die ihre sittliche Qualität bestimmen sollen. Es muss also einen Maassstab geben, an dem diese Folgen als erwünschte oder unerwünschte beurtheilt werden, damit danach die Handlung, als Mittel für sie, sich als geboten oder verboten herausstelle. Die kritische Frage: was würde dabei herauskommen, wenn alle so handelten — setzt, mit einem Worte, einen Endzweck voraus, und diejenige Handlung ist ihr gemäss die richtige, deren allgemeine Durchführung diesen Endzweck fördert. Hierin aber steckt die unbewiesene Voraussetzung. Wird denn ein Zweck nur dann durch eine Handlung gefördert, wenn eine allgemeine Verbreitung derselben ihm günstig ist? Ist nicht vielleicht der sittliche Endzweck so angelegt, dass er am besten gefördert wird, wenn A zwar auf eine bestimmte Weise, B aber in der gleichen Situation ganz anders handelt? Diese Frage soll nicht etwa ohne weiteres bejaht werden; sie soll nur klar machen, dass ihr Gegentheil nicht ohne besonderen Nachweis bejaht werden darf. In dem Augenblick, wo die Befolgung des kategorischen Imperativs nicht Selbstzweck ist, wo das allgemeine, der in Frage stehenden Handlung entsprechende Gesetz als blosses Mittel zu einem höher hinauf liegenden Zustande als Endzweck erkannt ist — in diesem Augenblick verliert das Kriterium der Verallgemeinerung seine unbedingt bindende Kraft und unterliegt der Relativität aller blossen Mittel; es ist dann a priori wohl möglich, dass ein ganz

anderes Mittel demselben Zwecke ebenso oder besser dient. Dem oberflächlichen Bewusstsein liegt allerdings das Argument nahe: wenn eine bestimmte einzelne Handlung den Endzweck fördert, so fördern ihn doch weitere, die unter den gleichen Umständen ganz gleich vollbracht werden, in derselben Weise; folglich könnte man mit einfacher logischer Umkehrung sagen, dass keine Handlung einem Endzweck günstig sein kann, wenn nicht ihre Prägung zum gesetzlichen Typus dem gleichen Zwecke dient. Allein dies gilt weder für eine individualistische noch für eine evolutionistische Werthsetzung. Wenn die Persönlichkeit als solche, die immer vollständigere und reinere Ausprägung des Individualprinzips sittlicher Endzweck ist, so ist die denkbar grösste Verschiedenheit der einzelnen Handlungen darin einbegriffen. Denn sobald man unter Persönlichkeit nicht mehr die metaphysische substantielle Seele versteht, so kann eben nur die Eigenart des physischen Inhaltes, die Jeden von Jedem unterscheidet, ihren Sinn ausmachen, und es kann deshalb Grade der Persönlichkeit geben, von dem tiefsten Eingesenktsein in die Gattungsinstinkte, die allen gemeinsam sind, bis zu der höchsten individuellen Charakterisirung, die auch der trivialsten Handlung des Menschen einen Hauch seiner Persönlichkeit und Eigenthümlichkeit, unverwechselbar mit allen anderen, verleiht. Da nun die niederen Verfassungen unserer Gattung allenthalben jene unpersönliche Uniformität aufweisen, höhere dagegen an das Aufkommen individueller Gestaltungen geknüpft sind, so kann man die bewusste Aufnahme dieser Tendenz als sittlichen Zweck aufstellen; dies kann aber, wie gesagt, empirisch nur die Bedeutung haben, dass selbst in gleichen Situationen von verschiedenen Menschen verschieden gehandelt werde. Und zwar braucht dies keineswegs den allgemein anerkannten sittlichen Erfordernissen zu widersprechen. Denn die Steigerung des Individualismus hat die eigenthümliche Folge, den Menschen zwar oft genug dem engeren Kreise, in den primäre Be-

ziehungen ihn stellen, zu entfremden und diesen zu sprengen, dafür aber seine Beziehungen zu weiteren und weitesten Kreisen zu erleichtern und zu vermehren; einem Ideale der Menschheitsbildung, das alle Schranken der ständischen, nationalen, gruppenmässig abgeschlossenen Moral negirte, würde man sich in dem Verhältniss wachsender Individualisirung und freier Eigenart der Persönlichkeiten nähern. Und dass die Verschiedenheit nicht zum Antagonismus werde, ist der soziale Fortschritt völlig im Stande zu garantiren: einmal, indem sich in Wechselwirkung mit der Mannigfaltigkeit der Handlungsweisen auch eine Mannigfaltigkeit solcher Ziele und Befriedigungen entwickelt, die die Konkurrenz einschränken; dann aber, indem Interessen und Bethätigungen, die allen gemeinsam bleiben und bleiben sollen, mehr und mehr an die Gesellschaft als Ganzes übergehen und dadurch der Sphäre und den Erwägungen der persönlichen Sittlichkeit entrückt werden. So könnte selbst bei sehr weitgehend sozialisirten Zuständen die persönliche Moral eine weit und immer weitergehende Individualisirung, d. h. Verschiedenheit der Handlungsweisen selbst unter gleichen Vorbedingungen aufweisen. Selbstverständlich ist dies nicht direktes und abschliessendes Prinzip derselben, da das Entscheidende immer wäre, welchen Inhalt die entstehende Verschiedenheit hätte, nicht die formale Thatsache der letzteren überhaupt. Das sachlich Erforderte könnte sich aber eben objektiv zu immer steigender Erfüllung der Verschiedenheitsform gestalten. Thatsächlich würde also ein sittlicher Endzweck hier ein Verhalten fordern, dessen Dignität man nicht an der Frage: was würde dabei herauskommen, wenn alle so handelten? — prüfen könnte, weil diejenigen Handlungen, welche neben einer sittlichen Handlung stünden, anders als diese charakterisirt sein müssten, um ihrerseits jenen Endzweck zu fördern.

Es ist fast nur eine andere Betonung des gleichen Inhaltes, wenn wir statt des individualistischen den evolu-

tionistischen Zweck setzen, der zu der gleichen Negirung der Kantischen Formel führt. Hier handelt es sich nicht um die Bedeutung, die die Persönlichkeit als solche besitzt, und darum, dass die Herausarbeitung derselben eine möglichste Verschiedenheit der Handlungsweisen voraussetzt; der Werth und Ton liegt nicht auf dem menschlichen Subjekte, an dem die Verschiedenheit haftet, sondern auf der Aufeinanderfolge verschiedenartiger Zustände überhaupt. Die Emanzipation von der Formel des kategorischen Imperativs, die das Evolutionsprinzip einschliesst, liegt nun freilich nicht darin, dass unter den veränderten Umständen einer neuen Epoche völlig veränderte Handlungsweisen sittlich erfordert sind; dies lässt sich mit jener Formel ohne Weiteres vereinigen, da die unter anderen Umständen, d. h. mit anderen Folgen geschehende Handlung eben in sittlicher Beziehung eine andere Handlung ist. Es handelt sich vielmehr um folgendes. Die Perioden, in denen sich die Entwicklung unserer Gattung vollzieht, setzen sich nicht mit scharfen Grenzen gegen einander ab, so dass die Verhältnisse, welche heute die Handlungsweise Jemandes allgemeingültig und also sittlich erscheinen lassen, morgen in ihrer Totalität geändert wären, und so ein ganz anderes Verhalten aus der Normirung durch den kategorischen Imperativ hervorginge. Die neuen Verhältnisse, welche die neue Handlung rechtfertigen, springen nicht wie durch Urzeugung aus den ebenso plötzlich entschwindenden alten hervor, sondern die Abänderung beginnt an irgend einem einzelnen Punkt, ergreift von da ein Gebiet nach dem anderen und bildet das Ganze in jener allmäligen Weise um, die man mit dem populären Ausdruck einen organischen Prozess nennt. Irgendwo also muss die Anbahnung neuer Verhältnisse zuerst geschehen, als eine That sui juris, deren Verallgemeinerung in den alten Verhältnissen nicht ausdenkbar oder nicht zulässig wäre. Wenn erste Okkupationen, erste Thaten des präzivilen Zustandes nicht legal sind,

sondern erst die Anregung und den Grundstock aller späteren Legalität geben, so wiederholt sich dies an dem Verhältniss des Beginnes neuer Perioden zu den alten. Gemessen an dem Maassstab: was würde dabei herauskommen, wenn jeder so handelte? — wäre in dem Augenblick der ersten Initiative zu neuen Verhältnissen diese häufig ganz unzulässig. In diesem Augenblick dürfen eben noch nicht Alle so handeln, sondern erst einer oder so wenige, wie es der nothwendigen Allmählichkeit der organischen Entwicklung entspricht. Als allgemeines Gesetz ist eine derartige Handlungsweise desshalb nicht denkbar, weil sie selbst erst die Verhältnisse herbeiführen wird, unter denen sie allgemeines Gesetz sein darf. Nun aber ist dieser Prozess ein kontinuirlicher und niemals rastender. Die Anschauung, als entwickelte sich unsere Art in grossen stabilen Perioden, die durch relativ kurze Uebergangsepochen ineinander übergeführt würden — ist doch eine oberflächliche. Sie verbindet und trennt willkürlich, was sachlich einem in eine so einfache Formel nicht zu fassenden Rhythmus der Entwicklung unterliegt. In den Fragen der intimen nicht weniger wie der öffentlichen Sittlichkeit bemerkt man bei genauerem Hinsehen ein kontinuirliches Umändern der Verhältnisse und Forderungen. Man braucht nur auf die Verschiedenheit der Begriffe von Rechten und Pflichten, von Werthen und Sitten zu achten, die sich jedesmal zwischen zwei nächsten Generationen, zwischen Eltern und Kindern erhebt und so oft zu unversöhnbaren Familienkonflikten zuspitzt, um sich von dem *πάντα ῥεῖ* der ethischen Dinge zu überzeugen, von der ununterbrochenen Wirksamkeit modifizirender Kräfte, deren Resultate uns nachher im zusammenfassenden Ueberblick als grosse Epochen auseinanderzuliegen scheinen. Die Entwicklung des sittlichen Lebens bedarf also fortwährend, im Kleinen wie im Grossen, der oben geschilderten Usurpationen, individueller Thaten, welche diese Entwicklung überhaupt tragen,

und in dem Maasse gerechtfertigt sind, in dem man die letztere als sittlichen Endzweck anerkennt. Der Formel des kategorischen Imperativs aber genügen sie nicht, weil sie diejenige Gesetzmässigkeit, die den augenblicklichen Bestand der Gesellschaft gewährleistet, gerade durchbrechen und erst ihrerseits das Recht schaffen, als dessen Beispiel sie dann auch nach jener Formel legitimirt sind. — Hier zeichnet sich wieder einmal auf's Sichtbarste der Gegensatz zwischen Rationalismus und Stabilismus einerseits und realistischer und entwicklungsgeschichtlicher Anschauungsweise andererseits. Der tiefe Zusammenhang, der zwischen der alten Artlehre und dem Begriffsrealismus, der Schätzung der Begriffe, besteht, lässt auch die letztere in den Widerstreit der ersteren gegen den Evolutionismus eintreten. Der Allgemeinbegriff, die Vereinigung vieler Individuen unter ein feststehendes gemeinsames Symptom, ist zwar durch die Lehre, die jedes Individuum als besonderen, als Ganzes unvergleichbaren Durchgangspunkt der Gattungsentwicklung ansieht, keineswegs entbehrlich gemacht; aber sein Charakter als blos vorläufige Orientirung, als subjektiv einseitige Abstraktion, tritt durch sie scharf hervor; sie zeigt, dass die Wirklichkeit nur durch eine Unendlichkeit von Begriffen zu erschöpfen wäre und dass jedes wirkliche Ding oder Verhältniss dem Begriff in einer besonderen, in diesem selbst nicht gegebenen Weise entspricht; sie kehrt das Schattengleichniss Platos über das Verhältniss von Idee und Erscheinung direkt um. Darum ist auch die Tendenz und Gesinnung der auf sie gebauten Normen denen des Rationalismus durchaus entgegengerichtet. Denn diese machen den Begriff zum Maass der Dinge, ihre Denkbarkeit nach den Begriffen, die die bisherige Erfahrung gebildet hat, zeichnet die Grenzen des Möglichen oder Gebotenen. Nur wenn die Handlung auch als allgemeiner Begriff gelten darf, wird sie gebilligt, und ihre Geltung als dieser wird

zum Kriterium ihrer Geltung im individuellen Falle. Gäbe es einen Begriff des Menschen, der ohne Schwankung und Lücke auf jedes Individuum passte und dessen Wesen in immer gleicher Vollständigkeit umschriebe; folgten aus dem Begriffe der menschlichen Gesellschaft immer die gleichen Forderungen an die persönliche Sittlichkeit — dann liesse es sich denken, dass für einen gilt, was für alle, und umgekehrt, dass die Forderungen, deren durchgängige Erfüllung den Bestand der augenblicklichen Gesellschaft gewährleistet, das sittliche Kriterium für jedes Individuum bilden. Aber weder die Entwicklungslehre noch der realistische Blick für die menschliche Differenzirtheit dulden solche Einheit und Dauer des Begriffes vom Menschen; beide lassen ihn als eine dürre Abstraktion erscheinen gegenüber der lebendigen Kraft des Prozesses, in dem die Verschiedenheit der Individuen neue Verhältnisse entwickelt und, wechselwirkend, die neuen Verhältnisse immer mannigfaltigere Individualitäten fordern und erzeugen. Macht man Ernst mit dem Gedanken der Entwicklung, hypostasirt man nicht die relative Stabilität gewisser Züge zu der Starrheit begrifflich-logischer, also unbedingter Geltung, so zeigt sich sogleich, dass dieser ununterbrochene status nascens Handlungsweisen fordert, die ihre Geltung nicht aus ihrer möglichen Verallgemeinerung ziehen können. Dazu sind die Verhältnisse, welche durch die menschlichen Handlungen in einander übergehen, zu unvergleichbar. Unser Thun, das gleichsam ein Glied eines kontinuirlich sich umgestaltenden Organismus ist, stets an der Wasserscheide zwischen einem schon vergangenen und einem noch nicht wirklichen Zustande steht, würde durch die Beurtheilung an der Hypothese, dass Alle so handelten, in ein völlig falsches Licht gerückt werden. Für das Nebeneinander würde die Bedeutung der Individualität, für das Nacheinander die Nothwendigkeit zu kurz kommen, die Zustände allmählich und nicht durch eine gleichmässige Aktion Aller auf einmal ineinander überzuführen.

Nun lassen zwar die meisten Beispiele, die sowohl für wie gegen die Richtigkeit des kategorischen Imperativs angeführt werden, ihm gerade nach der Seite der Individualisirung der Fälle hin nicht Gerechtigkeit widerfahren. Was verallgemeinert wird, um aus dieser Verallgemeinerung die Konsequenzen und den sittlichen Werth des Thuns erkennen zu lassen, ist fast durchgehends nicht dieses Thun in seiner ganzen Konkretheit und Bestimmtheit; es ist vielmehr nur der allgemeine Begriff, d. h. also nur eine Seite desselben, die man als allgemeines Gesetz denkt. Jedes Thun hat, insbesondere als blosse äussere Erscheinung betrachtet, einen Grundzug, eine zunächst hervorstechende Charakteristik, die ihm mit einer Reihe anderer gemeinsam ist. Aus ihr bildet man den Allgemeinbegriff dieses Thuns, dessen durchgehende Realisirung man dann zum Kriterium macht. Die besonderen Umstände, die die unter solchen Allgemeinbegriff gehörige That individualisiren und bei keiner einzigen fehlen, pflegen bei jener Verallgemeinerung ausser Acht gelassen zu werden; nicht die That als Ganzes mit der Gesammtheit ihrer Umstände wird als allgemeines Gesetz gedacht, sondern nur die Hauptsache an ihr, der höhere Begriff, unter den sie gehört. Dies aber führt zu den grössten Irrungen. Wenn z. B. eine Lüge gemäss der Frage: was würde dabei herauskommen, wenn Jedermann löge, verurtheilt wird, so mag es ja allerdings richtig sein, dass ich nicht wollen kann, dass allgemein gelogen wird. Damit ist aber noch lange die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass ich selbst die durchgehende Wiederholung der Lüge unter den besonderen, hier vorliegenden Umständen doch für durchaus möglich und wünschenswerth hielte. Bezüglich der Lüge wird dies, angesichts der allgemeinen Billigung der Nothlüge, ohne Weiteres zugegeben werden, und man wird die Verallgemeinerung des Thuns nicht auf den allgemeinsten Begriff der Lüge beschränken. Schwieriger liegt die Frage schon in folgendem Fall. Ein Familienvater ist durch Hinterlist

und Auswucherung seitens eines reichen Gläubigers an den Rand des Verderbens gebracht worden; er kann sich und seine Familie vor dem sicheren Ruin nur durch einen Betrug retten, den er jenem gegenüber begeht, ohne ihn dadurch in nennenswerther Weise zu schädigen. Unterläge er dieser Versuchung, so würde er gemäss dem kategorischen Imperativ wohl durchgehends sittlich verurtheilt werden; denn was würde dabei herauskommen, wie sollte ein Gemeinwesen bestehen können, wenn ein Jeder, um sich aus einer Nothlage zu befreien, betrügen dürfte? Allein das Fundament dieser Frage ist falsch. Es betrügt doch Niemand schlechthin, Niemand realisirt blos den farblosen Begriff des Betruges; sondern die That geschieht immer unter bestimmten Umständen, mit besonderen Ursachen und Folgen, und die Frage muss nicht lauten: was geschähe, wenn Jeder betröge, sondern: was geschähe, wenn Jeder, der in dieser und dieser Weise hintergangen und ausgebeutet ist, einen Betrug beginge, der den Betrogenen kaum oder nur in verdienter Weise schädigt und dafür eine ganze Familie vor dem Verderben rettet? Wenn die Frage in dieser einzig gerechten Weise gestellt wird, so wird die Antwort wohl anders lauten, und ein Gemeinwesen, in dem diese, aber auch nur diese bestimmt umschriebene Art des Betruges durchgängig stattfände, wäre durchaus existenzfähig. Irgend eine andere Art des Betruges, die nicht genau die gleichen Charakteristika zeigte, wäre in ihrer Erlaubtheit oder Unerlaubtheit hiermit noch absolut nicht präjudizirt. Wenn hingegen in diesem Falle nur nach der Erlaubtheit des Betrügens überhaupt gefragt und diejenige des einzelnen Betruges von jener abhängig gemacht wird, begeht man jenen Grundirrthum, der allenthalben, auch im Theoretischen, unser Erkennen fälscht: dass die Trennung zwischen der Hauptsache, dem wesentlichen Begriffe und den Accidenzen, den individualisirenden Unterbestimmungen, in das Objekt selbst hineinverlegt wird, statt als blos sub-

jektive Kategorisirung und Hülfsmittel des Erkennens zu gelten. Dem Objekte, z. B. einem Menschen gegenüber. herrscht die Vorstellung, dass er zunächst Mensch überhaupt sei, ein Exemplar des Begriffes Mensch; zu den hiermit gegebenen allgemeinen Qualitäten treten nun Modifikationen, die jene individualisiren und den Menschen zu dieser bestimmten Person machen. Dass er z. B. überhaupt Kopf, Rumpf, Arme und Beine hat, ist das Wesentliche, das Primäre an ihm; wie diese Glieder im Einzelnen beschaffen sind, ob gross oder klein, schön oder hässlich, gerade oder krumm, das ist sozusagen eine Angelegenheit zweiter Ordnung, das betrifft nur die zufällige Ausgestaltung, die doch ihr oberstes Gesetz in jenem allgemeinen Fundamente, in dem, was dem Menschen als solchem zukommt, findet. In dieser Anschauungsweise, in der z. B. alle Vorstellungen von „Menschenrechten“ wurzeln, liegt ein Begriffsrealismus, eine Anthropomorphisirung höchster Art. Ein Mensch hat doch nicht zunächst einen Körper oder ein Glied überhaupt, zu dem dann irgend eine individualisirende Kraft tritt, um ihn zu diesem bestimmten zu gestalten — als wäre der Mensch zunächst eine Art Halbfabrikat, das nur die allgemeinsten Umrisse seiner definitiven, aber ihm erst später zu verleihenden Form enthielte! Vielmehr entsteht und besteht er gleich und nur als dieser bestimmte, als diese individuelle Gestaltung, und erst die ausschliesslich im Kopfe des Beobachters vor sich gehende Vergleichung mit anderen ebenso individuellen Wesen führt zu der Zusammenfassung gleicher Eigenschaften an ihnen und zu der Bildung des Begriffes Mensch aus diesen. Die Zerlegung des Inhaltes eines Objekts in das Wesentliche, Grundlegende, das ihm seine allgemeine Form giebt, einerseits, in das Zufällige, Individualisirte, im Verschiedenen Verschiedene andererseits — diese Zerlegung liegt absolut nicht in der Natur der Dinge, welche vielmehr alles, was sie schafft, gleich als dieses bestimmte Individuum hinstellt und inner-

halb seiner keinen Unterschied zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen kennt. Nur eine in unzähligen Fällen allerdings unentbehrliche Subjektivität und zweckmässige Oberflächlichkeit des Denkens schafft diese Trennung, deren unheilvolle Folgen sich sogleich bemerklich machen, sobald sie objektivirt wird und man jenen Unterschied durch die Dinge selbst, statt durch unsere — vorläufige und korrigirbare — Anschauung ihrer hindurchgehend glaubt. So abstrahirt man denn aus der Handlungsweise jenes Betrügers nur die allgemeine Thatsache, dass er betrogen hat, und lässt bei der hypothetischen Verallgemeinerung derselben die individuellen Umstände fort, die aber, objektiv betrachtet, zweifellos dasselbe Recht haben, in die Rechnung einbezogen zu werden; denn gerade nur unter Voraussetzung ihrer ist der Betrug geschehen. Dürfte man, um das Kriterium für eine Gesammthandlung zu gewinnen, ein Moment ihrer herauslösen und es als das allein Entscheidende für die durch andere Momente individualisirte Handlung ansehen, so könnte man etwa aus dem beschriebenen Handlungskomplex dies herausgreifen, dass jener Betrüger seine Familie vor dem Untergange schützt — eine That, die doch gewiss Verallgemeinerung verdient.

Noch einen Schritt weiter in der Beurtheilung des Verallgemeinerungsprinzipes wird uns ein zweites Beispiel führen, das einer moralwissenschaftlichen Kontroverse entstammt. Ein Kritiker des Utilitarismus hatte diesem gegenüber gesagt: Der Soldat, der im Felde auf einem verlorenen Posten ausharrt, nützt weder Anderen noch der Sache, der er dient. Dennoch gilt seine Ausdauer als sittlich; folglich wird die Sittlichkeit doch von einem anderen Kriterium abhängig vorgestellt, als von dem der Nützlichkeit der Handlung. Darauf erwiederte der Vertheidiger des Utilitarismus: Wenn in einer Armee Jeder seinen Posten verlässt, sobald ihm dies gut scheint, so wird eine solche Armee vielleicht schon im ersten Treffen zersprengt werden und

den Staat, den sie vertheidigen soll, dem Untergange weihen. Man brauche also jenes als sittlich empfundene Ausharren auf dem Posten nur zu verallgemeinern, um einzusehen, dass es mit dem Nützlichkeitsprinzip übereinstimmt. Allein hiermit eben wird der oben charakterisirte Fehler begangen. Der so Argumentirende verallgemeinert ja gar nicht das Verhalten jenes Soldaten, wie es wirklich war, unter Berücksichtigung aller Umstände, die genau so zu ihm gehören, wie die Thatsache, dass er überhaupt seinen Posten verlässt. Denn diese vorausgesetzten Umstände waren ja, dass er wirklich auf einem verlorenen Posten stand, dass sein Ausharren eine absolut nutzlose Aufopferung war. Wenn er einen solchen Posten verlässt, aber auch gerade nur einen solchen, so sehe ich nicht ein, dass es ein schädliches Resultat haben würde, wenn jeder Soldat so handelte, aber auch gerade nur so. Die Verwerfung dieser Handlung vom utilitarischen Standpunkt aus beruht auf einer zu rohen Induktion, indem nur ein Theil der Totalhandlung, das Verlassen des Postens überhaupt, verallgemeinert und dies mit Recht verurtheilt wird, aber nicht das Verlassen unter diesen bestimmten Umständen, unter denen es durchaus nicht schädlich ist. Mit gleichem Rechte könnte man die That des Henkers höchst unsittlich finden, denn was sollte dabei herauskommen, wenn das Kopfabschlagen allgemein würde! Wird also die Formel des kategorischen Imperativs mit derjenigen Vertiefung und in derjenigen Differenzirtheit angewandt, die sie, rein logisch betrachtet, sogar fordert, so lehnt sie alle Unterjochung der individuellen That unter einen Begriff, der sie nur theilweise deckte, ab, und lässt dieser alle die Gerechtigkeit widerfahren, die die üblichen Beispiele ihr verweigern, weil sie nur das Allgemeine von ihr, nicht sie selbst verallgemeinern; und jedenfalls erreicht nur unter solcher Berücksichtigung der Individualität des Handelns die Frage: was würde bei seiner Verall-

gemeinerung herauskommen — das Maximum ihres ethischen Erkenntnisswerthes.

Dies ist nun allerdings der Standpunkt einer wissenschaftlichen Abwägung, die völliger Gerechtigkeit zustrebt. Ob die praktische Moral und Morallehre aber ihn einhalten kann, ist eine andere Frage. Die Nothwendigkeit des theoretischen Erkennens, mit allgemeinen Begriffen zu arbeiten, deren Unzulänglichkeit man doch einsieht, wiederholt sich auch im Praktischen. In den zur Regelung des Lebens bestimmten Maximen darf die Kasuistik einen bestimmten Grad nicht überschreiten, wenn sie nicht diejenige Unsicherheit und Willkürlichkeit vermehren will, der sie gerade abhelfen sollte. Eine bestimmte, abstrakt allgemeine Handlungsweise, z. B. im Felde auf dem anvertrauten Posten auszuharren, ist bei so vielen und in den individuellen Umständen wechselnden Gelegenheiten als das einzig richtige Thun erprobt worden, dass sich mit der Sicherheit, die ein Induktionsverfahren überhaupt besitzt, sagen lässt: nur bei allgemeiner Durchführung dieser Maxime wird ein kriegführendes Gemeinwesen bestehen, die Verallgemeinerung des Gegentheils würde es verderben. Wird gemäss dieser Maxime nun der Soldat, der unter den oben geschilderten Umständen seinen Posten verlässt, verurtheilt, so geschieht ihm zwar zweifellos ein Unrecht, gemessen an der höchsten Maxime allgemeiner Nützlichkeit, von der jene sekundäre, die ihn verurtheilen lässt, doch selbst erst abgeleitet ist. Allein liesse man die Ausnahme zu, räumte man ein, dass eine That, die in der Mehrzahl aller Einzelfälle als unsittlich verurtheilt werden muss, sich unter Hinzutritt besonderer Umstände rechtfertigen, d. h. zu einem allgemeinen Gesetz erheben liesse — so wäre eine Versuchung geschaffen, solche Umstände nach rein subjektivem Belieben vorauszusetzen, eine Versuchung, deren praktische Folgen dem Gemeinwesen oft schädlicher sein würden, als die Ungerechtigkeiten, die es

mangels jener Differenzirung gegen den Einzelnen begeht. Die Induktionsneigung unseres Geistes würde hier, wo praktische Interessen ihr zu Hülfe kommen, nicht nur den individuellen, gerechtfertigten Fall zur Regel erheben, sondern darüber hinaus sogleich wieder die allgemeinere Maxime bilden: es sind überhaupt Ausnahmen von der Pflicht des Ausharrens auf Posten erlaubt — und würde dieselbe, deren logisches Geltungsbereich ein unbeschränktes ist, zur Rechfertigung jeder möglichen Fahnenflucht benutzen. Dieselbe oberflächliche Begriffsbildung, deren ethischen Schädigungen man durch jene Ausnahme entgehen wollte, würde sich eben dieser wieder bemächtigen und so, günstigsten Falls, statt der alten eine neue Fehlerreihe eröffnen. Hier haben wir einen Punkt, an dem intellektueller Fortschritt zugleich sittlichen bedeuten würde. Eine scharfe theoretische Einsicht in die Individualität des Einzelfalles würde es zu solchen Verallgemeinerungen nicht kommen lassen, bei denen gerade das Wesentliche vor dem blos Allgemeinen weggefallen ist und die deshalb auch auf that sächlich ganz abweichende Einzelfälle eine scheinbare Anwendung finden; oder wenigstens würde eine solche Einsicht den Thäter sofort überzeugen, dass nicht logische Ableitung, sondern praktische Tendenzen seine Maximen bestimmt haben. Diese Differenzirung des Vorstellens aber steht offenbar augenblicklich noch weit unter ihrem erreichbaren Höhepunkt, die zugegebene Ausnahme wird der Quellpunkt vieler nicht zuzugebender, und desshalb muss die praktische Moral möglichst nur so weite und allgemeine Imperative geben, dass sie keine Ausnahmen zu gestatten braucht. Desshalb aber auch ist sie über vergleichsweise rohe Gebote und Verbote nicht hinausgekommen, und im Bereich der vorschreibenden Ethik, mag es nun die der Kanzeln oder der Lehrbücher sein, vermisst man in der Regel die Direktiven für die feineren Probleme des Handelns, für jene aus zahllosen Impulsen, Gefühlen und Forderungen zusammen-

gewebten inneren oder auch äusserlichen Situationen, deren bisher unerlebte Komplikation uns das Gefühl der eigenen Individualität oft schmerzlich genug aufdrängt, deren Eigenart und Unvergleichbarkeit wir fühlen und die wir dabei doch gern in einer Weise lenken möchten, welche wir uns zugleich als allgemeines Gesetz, als Pflicht, denken könnten — sei es aus wirklicher primärer Sittlichkeit, sei es aus dem sittlich laxeren Bestreben, die Verantwortlichkeit der Entscheidung gewissermaassen auf die Allgemeinheit oder auf ein objektives Gebiet überzuwälzen. Die Schwierigkeit, sich in solchen Fällen an den allgemein gültigen Geboten aus dem Schatze der anerkannten Moral zu orientiren, mag es nun wechselwirkend verschulden, dass man bei der Frage: was würde bei der Verallgemeinerung dieser Handlungsweise herauskommen? — sogleich die feineren und individuelleren Bestimmungen weglässt. Hierdurch aber wird zwar eine allgemeine Maxime gewonnen, aber eine derartige von der der vorliegende Fall vielleicht gerade eine Ausnahme bildet. Man hat also nur die Wahl zwischen einer solchen, die für viele Fälle, aber dabei nicht absolut gilt, und einer solchen, die zwar absolut, für jeden durch sie bezeichneten Fall, der aber vielleicht nicht zum zweiten Male vorkommt, gilt, so dass man direkt sagen kann: nur absolute Individualisirung gestattet absolute Verallgemeinerung.

Halten wir also daran fest, dass jede Handlung genau in den Grenzen ihrer Besonderheit betrachtet werde; dass sie kein Unrecht leide, dadurch, dass etwa nur ein Theil von ihr, unter Weglassung persönlicher oder sonstiger Umstände, verallgemeinert und das so gewonnene Resultat ihr als Kriterium oktroyirt werde — halten wir daran fest, so scheinen die obigen Einwendungen gegen den kategorischen Imperativ ihre Bedeutung zu verlieren. Denn nun mag die fragliche Handlung mitten in einer kontinuirlichen Entwicklungsreihe stehen oder sie mag auf einer absolut einzig-

artigen Kombination von Umständen ruhen: die Voraussetzung ist eben die Wiederholung genau dieser Umstände, und in dem gerade aktuellen Falle würde man die That offenbar nur dann sittlich rechtfertigen können, wenn sie auch bei jeder gedachten Wiederholung eben dieser Umstände sittlich, d. h. also, wirklich als allgemeines Gesetz denkbar wäre. Es bleibt unter dieser Voraussetzung nichts mehr übrig, was dem Individuum ein Recht geben könnte, zu irgend einer Zeit anders zu handeln, als in dieser allgemein anzuerkennenden Weise; denn jeder, die Handlung mit Recht modifizirende Umstand wäre ja schon in die Voraussetzung eingeschlossen. Nun kann kein Individuum mehr behaupten, dass es als solches sich nicht an der Verallgemeinerung seines Falles brauchte beurtheilen zu lassen. Denn alle individuellen Bestimmungen seiner und seiner Situation werden ja mit verallgemeinert, oder sind vielmehr in ihrer Totalität überhaupt das, was verallgemeinert wird. Es bleibt also kein inhaltlicher, sondern blos ein numerischer Unterschied zwischen den wiederholten Fällen, und desshalb kann dann, aber auch nur dann, eine That sittlich richtig und erwünscht sein, wenn ihre absolute Verallgemeinerung es ist.

Durch diese Bestimmung indess, die dem kategorischen Imperativ seine unbedingte Anwendbarkeit sichert, wird die Direktive gerade zerstört, die er der Beurtheilung des Handelns gewähren wollte. Dass jeder so handeln soll, wie nur in der genau gleichen Lage jeder andere auch handeln dürfte, fordert eine unvollziehbare Voraussetzung; denn wenn ich irgend einen anderen absolut in meine Lage hineindenke, so ist er ja mit mir identisch, und die Frage, wie er zu handeln hätte, hat nur einen anderen Subjektnamen, wie die an mich selbst gerichtete, und ermöglicht keine Entscheidung, die sich nicht aus der letzteren, mit ihr inhaltlich gleichen schon ergeben hätte. Wir münden hiermit an einen analytischen, ja identischen Satz: Wenn nur diejenige

Handlung richtig ist, die genau dieser Situation und keiner anderen entspricht, so ist es selbstverständlich, dass jede Wiederholung der letzteren immer wieder die erstere fordert. Das folgt einfach aus dem Satz der Identität und giebt uns nicht die geringste Anweisung auf das, was nun sittlicher Weise geschehen soll. Wenn jede minimale Aenderung der persönlichen oder sachlichen Umstände uns von Neuem vor die Frage stellt, was hier zu thun sei; wenn die völlig genaue Gerechtigkeit nicht gestattet, dass die noch so ähnliche, aber nicht absolut gleiche Lage ein Präjudiz für die sittliche Forderung an eine gegebene bilde: so ist eine allgemeine Regel des Verhaltens überhaupt nicht aufstellbar, weil jeder darunter befasste Fall irgend eine spezifische Differenz aufweisen wird, die ihre Anwendung illusorisch macht. Dem gegenüber bieten sich zwei Eventualitäten dar. Erstens: Die Summirung von vielen absolut gleichen Fällen könnte, wie ich bereits oben ausführte, entweder sachlich oder wenigstens für die Erkenntniss ein Resultat ergeben, das den Einzelfall erst beleuchtet. Allein dieser Gedanke ist in derjenigen absoluten Genauigkeit, die wir hier voraussetzen sollen, nicht ausführbar. Denn eine völlige Gleichheit mehrerer Abschnitte eines sozialen Kreises setzt offenbar eine absolute innere Homogenität oder Symmetrie desselben voraus; anderenfalls müssen an den Wurzeln oder den Verzweigungen zweier noch so gleicher Thaten, an den Bedingtheiten zweier noch so ähnlicher Individuen doch irgend welche Differenzen auftreten, die unsere Voraussetzung vermeiden wollte. Und ist erst einmal eine Differenz innerhalb des Kreises von Thaten vorhanden, dessen Folgen man zum Kriterium der einzelnen machen will, so ist wieder die Möglichkeit gegeben, dass gerade auf diese Differenz hin das Kriterium abgelehnt wird. Ich kann mir nicht denken, was dabei herauskäme, wenn eine Mehrzahl von Personen sich genau so verhielten wie ich selbst — diese Genauigkeit im absoluten Sinne genommen —, denn dies

würde eine Multiplizirung meines Ich nach seinen gesammten inneren und äusseren Bedingungen bedeuten; und damit es zu einer solchen käme, müsste der soziale Kreis so andere als seine wirklichen, sehr differenzirten Bedingungen bieten, dass die Folgen, welche aus der so vorausgesetzten Gleichheit flössen, auch völlig andere wären, als sie in einer empirischen Gesellschaft einträten; sie würden also für die Handlungen in dieser kein Kriterium abgeben. Von einer isolirten äusseren That kann ich die Mehrfachheit wohl denken und nach den Folgen davon fragen. Wird sie aber als Theil der unendlichen sozialen und individuellen Entwicklung gefasst, innerhalb deren sie weder gegen das Vorher noch gegen das Nachher scharf abgegrenzt ist, — und als solche nur kann die völlige Gerechtigkeit sie beurtheilen, — so kann man sie nicht als mehrfach denken. Entweder bleibt es bei der Vorstellung meines Ich, das keine eigentliche Verallgemeinerung genauesten Sinnes gestattet, — sowohl aus individuellen, wie aus sozialen Gründen — oder es findet irgend eine Modifikation statt, die zwar das Nebeneinanderdenken vieler Fälle ermöglicht, aber kein unbedingtes Kriterium für den einzelnen gewährt. Inwieweit diese Ueberlegung doch noch der Verallgemeinerung des individuellen Falles einen Werth für die sittliche Empfindung und Beurtheilung lässt, werden wir später sehen. — Zweitens: Die Verallgemeinerung des Handelns nimmt dann eine besonders anschauliche Gestalt an, wenn die Aktion sich direkt von Person gegen Person richtet, und nun vorgestellt wird, dass sie direkt rückläufig wird, d. h. dass B genau nach der gleichen Norm gegen A verfahre, nach der A sich gegen B verhalten hat. Ist dieses Verhalten von B dann dem A erwünscht, so bedeutet dies also, dass er sein Verhalten als allgemeine Norm denken kann und möchte. Dies ist die positive Wendung des Verbotes: was du nicht willst, das dir geschicht, das thu auch einem andern nicht. Hier, wo nicht eine Vervielfachung des Falles, und damit eine

soziale Unmöglichkeit vorausgesetzt wird, sondern nur eine Vertauschung der Personen, scheint allerdings ein Kriterium gegeben, das bei absoluter Individualisirung der Handlung den Handelnden vor die unzweideutige Frage stellt, ob er die Verallgemeinerung seines Verhaltens wollen kann. Ohne den praktischen Werth dieser populären Norm in Frage zu stellen, erscheinen mir doch die folgenden Ausnahmen von ihrer Anwendbarkeit ethisch wichtig. Zunächst die Bd. I, S. 137 angeführten Fälle, in denen die unmittelbare und formgleiche Repressalie gegen die unsittliche Handlung überhaupt nicht ausführbar und also auch nicht ausdenkbar ist. Hierher gehören alle die zahlreichen Unsittlichkeiten, die sich nicht unmittelbar gegen Personen, sondern gegen Kollektivgebilde oder objektive Ideale richten, so dass der Schaden, den sie anrichten, gar nicht in der gleichen Art an den Schädigern heimgesucht werden kann; und ebenso die sittlichen Handlungen gleicher Richtung, deren ethisches Maass man gleichfalls nicht an dem Wunsche des Handelnden, dass ebenso gegen ihn verfahren werde, bestimmen kann, weil die auf das Unpersönliche gehende Handlung häufig überhaupt kein Gegenbild in einer auf eine Einzelperson bezüglichen findet. Aber auch Handlungen persönlichen Charakters, und zwar gleichfalls sowohl sittliche wie unsittliche, entziehen sich jenem Kriterium. Die eigentlich aufopfernde Sittlichkeit, die nicht nur für den Moment, sondern für das Ganze des Lebens zu entsagen gelernt hat, wird sehr häufig nicht wünschen, Erwiederung ihrer Aeusserungen zu finden. Ihre Verneinung des do ut des-Prinzips wird nicht nur eine reale sein, derart, dass solche Naturen keinen Anspruch an den Genuss dessen stellen, was Andere durch sie geniessen — das würde nur bedeuten, dass sie jene Verallgemeinerung ihrer Maximen thatsächlich nicht wollen; sondern sie werden sie auch nicht wollen können, weil sie schon durch solches Wollen den eigenthümlichen Werth dieser entsagenden

Sittlichkeit zerstören würden. Dies ist, wie leicht ersichtlich, ein Spezialfall unseres Begriffes vom Verdienste: ein altruistisches Handeln, dessen ethische Charakteristik in der positiven, bewussten Abweisung des egoistisch-eudämonistischen Motivs besteht. In diese Kategorie des Verhaltens gehört z. B. auch das Verzeihen. Sittliche Menschen werden ihnen Zugefügtes oft verzeihen, ohne für sich selbst dieselbe Ausnahme von der Gerechtigkeit zu wünschen, die sie Anderen angedeihen lassen. Das werden freilich nicht jene Menschen von schlaffer Toleranz sein, die leicht verzeihen, weil ihre Empfindungsreaktionen schwach und indifferent sind, ihre Persönlichkeitssphäre der energischen Grenzvertheidigung entbehrt, die, weil sie kein starkes und betontes Ich besitzen, jeder Suggestion unterliegen und so in das Entgegengesetzteste sich hineinfühlend, alles verzeihen, weil sie alles verstehen; solche Naturen werden ohne Weiteres diese Maximen auch auf sich angewendet wissen wollen. Anders aber steht es mit jener werthvolleren Duldsamkeit, die verzeiht, nicht weil sie begreift, sondern trotzdem sie nicht begreift, vielleicht sogar trotzdem sie begreift. Bei solchen Naturen wird die Maxime der Gerechtigkeit neben der des Verzeihens stehen, und persönlich der letzteren folgend, werden sie dennoch nicht wünschen können, dass ihnen selbst mit diesem Maasse gemessen werde; sondern der Werth ihres Verhaltens liegt gerade in der Verschiedenartigkeit der Maximen, die sie gegen Andere und die sie gegen sich selbst befolgt wissen wollen. Es sind ebenfalls die starken Charaktere, die sich bei unsittlichen Handlungen durch die Frage: ob sie denn damit einverstanden wären, dass das Gleiche gegen sie geschähe, nicht irritiren lassen würden. Energische und trotzige Naturen, an die Härte sich selbst gegenüber nicht weniger als Anderen gegenüber gewöhnt, würden es ohne Weiteres anerkennen, dass das Durchsetzen der eigenen Persönlichkeit, das Unterdrücken des Entgegenstehenden, bis es die Form des herr-

schenden Willens angenommen hat, allgemeine Maxime sein kann, selbst auf die Gefahr hin, dass einst ein noch Stärkerer dieselbe gegen sie selbst zur Anwendung brächte. Es ist völlig falsch, wenn das Sichausleben der Kraft selbst auf Kosten Anderer, der Triumph des Herrschens, die Umprägung der Verhältnisse bis zur Uebereinstimmung mit dem eignen Willen — wenn alles dies schlechthin als Egoismus gilt, ein Missverständniss freilich, dessen sich nicht nur die Schwachen gegenüber den Starken, sondern auch ein Selbstmissverständniss, dessen sich mancher Prophet des Uebermenschenthums schuldig gemacht hat. Alles dies vielmehr kann in die Sphäre emporsteigen, in der es als objektiv werthvoll empfunden wird. Dass der Starke auch Herr sei, dass der energischste Wille sich auch verwirkliche, ist ein objektiver Wunsch, der freilich dem Starken selbst am nächsten liegen, in ihm zuerst auftauchen wird, der dann aber keineswegs auf die Fälle beschränkt zu bleiben braucht, wo er selbst davon Nutzen hat. Dies eben unterscheidet die vornehme Stärke von der gemeinen, wie sich die vornehme Freude an der eigenen Schönheit und ihrem unpersönlich ästhetischen Werthe von der Eitelkeit und Selbstbespiegelung unterscheidet. Selbst was dem Inhalt nach Egoismus ist, kann für das Bewusstsein des so Handelnden in diese unpersönliche Sphäre aufsteigen, in die einer objektiven Maxime, der man sich, wenn ein Anderer die Kraft hätte, ebenso unterwerfen würde. Objektivität ist eben Vornehmheit, und so würde manche prometheische Natur wohl anerkennen, dass ihr nur Recht geschieht, wenn sie durch dieselbe Kraft unterdrückt würde, mit der sie bis dahin Andere unterdrückte. Sie würde also, im sozialen Sinne Unsittliches thuend, doch zugleich einverstanden sein, dass dasselbe ihr geschähe und damit beweisen, dass dieses Anerkenntniss nicht das Kriterium des Sittlichen sein kann.

Auf diesen Wegen also ist die Möglichkeit nicht zu

finden, selbst bei vollkommener Individualisirung des Falles seine Verallgemeinerung zum Messmittel seines ethischen Werthes zu machen. Es bleibt dabei, dass die Verallgemeinerung einerseits entweder leer oder unausdenkbar ist, wenn sie wirklich jede Bestimmung der Persönlichkeit und jede Verzweigung des Thuns einschliessen soll, andererseits nicht bindend, wenn sie nur einen allgemeinen oder wesentlichen Theil ihrer, unter Beiseitelassung irgend welcher anderer, betrifft. Allein derartige Dilemmen gestatten doch der realistischen Betrachtung oft noch einen Ausweg, den die Logik zu versagen schien. Die eigentliche Bedeutung des kategorischen Imperativs, zu der unsere Erörterungen den Weg bahnen sollten, liegt nämlich in der Erkenntniss, dass jede individuelle Lage Seiten und Bestimmungen hat, welche auf die aus ihr hervorgehende sittliche Verpflichtung ohne Einfluss sind. Dieser sehr einfache und selbstverständlich erscheinende Satz ist thatsächlich von der grössten ethischen Bedeutung, die uns durch eine theoretische Parallele deutlich werden wird. Das Trägheitsgesetz beherrscht alle sichtbaren Erscheinungen, ohne eine Ausnahme zuzulassen, zugleich aber auch ohne in der Reinheit seiner abstrakten Formulirung je unmittelbar und unbedingt konstatirbar zu sein. Jede Naturerscheinung ist in jedem Augenblick durch einwirkende Kräfte so bestimmt und individualisirt, dass es unmöglich ist, sie von diesen abzuschneiden, und nun das blosse, weder durch Widerstand noch durch Beschleunigung modifizirte Weiterwirken der in einem Augenblick ihr eingedrückten Kraft in's Unendliche zu beobachten. Wir wissen indess, dass jede der zweifellos eintretenden Abweichungen von dem einmal innegehaltenen Ruhe — oder Bewegungszustand eine positive, in einem Gesetze ausdrückbare Ursache hat, welche die vorgefundene Bewegungstendenz erst überwinden muss und mit ihr eine Resultante bildet. Die individuelle Bestimmung des Falles also, die die Wirkung jenes Gesetzes für seine thatsächliche

Erscheinung schliesslich aufhebt, bedeutet nicht, dass er sich dem Gesetz überhaupt entzöge; und umgekehrt bedeutet das Gesetz nicht, dass er ihm immer konform sein müsse, sondern nur, dass wenn er es nicht ist, dies nicht auf Grund seiner blos formalen Individualität, sondern ganz bestimmter Veranlassungen geschähe. In der Anwendung auf das ethische Problem heisst dies zunächst Folgendes: Wenn eine Situation gewissen Merkmalen zufolge unter eine allgemeine sittliche Forderung gehört, so wird sie derselben nicht schon dadurch enthoben, dass sie noch andere, sie individualisirende Bestimmungen aufweist, sondern es müssen positive Gründe zu der Befreiung von jener Verpflichtung vorhanden und namhaft zu machen sein, widrigenfalls dieselbe unverkürzt fortwirkt. Es ist also ganz richtig, dass jede spezielle Bestimmung, die zu dem Allgemeinbegriff einer Situation hinzukommt, es fraglich macht, ob der für diesen Begriff allgemeingültige Imperativ auch für sie gelte; dies bedeutet aber wirklich nur, dass es fraglich ist, d. h. dass die individuellen Bestimmungen daraufhin geprüft werden müssen, ob sie eine sittliche Tendenz aus sich entfalten, die jene aufhebt. Dadurch wird ein Riegel jenem unbilligen Anspruch vorgeschoben, der aus der blossen Thatsache der Individualität, daraus, dass man „anders als die Anderen“ sei, für sich ein Ausnahmerecht allgemeinen Imperativen gegenüber folgert. Die populäre Betrachtungsweise neigt sehr dazu, die Uebertragung eines allgemeinen Satzes auf ein vorliegendes Objekt mit dem Argument abzulehnen: „Dies ist ja etwas ganz Anderes“ — ohne sich verbunden zu fühlen, die Art dieses Andersseins und die Gründe anzugeben, wesshalb dieser, wenn auch individualisirte Fall sich der allgemeinen Regel entzöge, unter die er doch in irgend einem Maasse jedenfalls gehört. Dies ist das psychologische Seitenstück zu der logisch entgegengesetzten Tendenz, den Gegenstand durch seine Zugehörigkeit zu einem allgemeinen Begriff für abgeurtheilt und völlig be-

stimmt zu halten. Beides entspringt der bequemen Oberflächlichkeit, die sich gegenüber den Dingen mit dem Ja oder Nein abzufinden glaubt; sie geht nicht auf die Individualität derselben ein, derzufolge weder die Zugehörigkeit zu einem Allgemeinbegriff ihr Wesen erschöpft, noch jedes Herausragen oder Abweichen von ihm sie ganz der Jurisdiktion desselben entzieht. Dem Schematismus, der die Individualität ohne Weiteres unter den einmal gegebenen Begriff oder Norm beugt, steht, im Theoretischen wie im Praktischen, der Schematismus gleichsam mit negativem Vorzeichen gegenüber, der aus der blossen Thatsache der Individualität schon die Befreiung von jeder allgemeinen Normirung folgert. Dem gegenüber ruht der kategorische Imperativ auf der Voraussetzung, dass allerdings eine einzelne Seite einer Situation hinreichend bedeutsam sein kann, um den Handelnden, so individuell er im Uebrigen sei, ganz zu bestimmen, und dies eben ist praktisch von der grössten Wichtigkeit. Dass ein allgemeines Gesetz uns bestimmen soll, bedeutet, dass aus der Unendlichkeit von Qualitäten, Beziehungen, Tendenzen, die in jedem Augenblick unsere Individualität zusammensetzen, nur ein bestimmbarer, abgegrenzter Theil sittlich wirksam ist, gegen den die Ansprüche des Uebrigen kein Recht besitzen. Es quillt demnach nicht aus jedem Partikelchen unserer Persönlichkeit ein besonderes Sollen, die logische Gleichberechtigung aller unserer Beziehungen bedeutet nicht ihre sittliche, ja selbst die absolute Graduirung ihrer Werthe kann praktisch nicht aufrecht erhalten werden, sondern irgendwo liegt eine Grenzlinie, diesseits deren das schlechthin Bestimmende, jenseits deren das als sittlicher Bestimmungsgrund Irrelevante steht. Das ist der Sinn der Gesetzmässigkeit, die der kategorische Imperativ ausspricht: bei jeder Aufforderung zur Thätigkeit müsse sich eine Totalität von Bedingungen auffinden lassen, die die eine Art der Thätigkeit

vielmehr als die andere zur Pflicht machen; an wem diese Bedingungen sich vereinigt finden, für den entsteht die Pflicht zu jener Thätigkeit, gleichviel wer oder was er sonst sein mag. Alle individuellen Umstände, die ausserhalb dieses Kreises liegen, vermindern oder verschieben diese Verpflichtung nicht. Es scheint nun freilich ein identischer Satz, dass alle Verhältnisse ausser denen, die die Pflicht aus sich hervorgehen lassen, ohne Einfluss auf sie sind. Allein das Wesentliche ist, dass dieser begriffliche Unterschied in der Wirklichkeit existirt — ungefähr wie es begrifflich selbstverständlich sein mag, dass, wenn von zwei Menschen mit gleichen Begierden nur der Eine das Objekt ihrer Befriedigung besitzt, sich der Wille des Anderen auf dieses Eigenthum des Einen richten wird — während es doch zugleich keineswegs selbstverständlich ist, dass dieses Verhältniss in der wirklichen Welt vorkommt. Es ist durchaus nicht logisch zu erweisen, vielmehr eine höchst wesentliche synthetische Thatsache, dass sich für jede Pflicht ein Kreis von Faktoren feststellen lässt, der seinen Anspruch unabhängig von einer besonderen Persönlichkeit geltend macht, an der er sich findet. Indem der kategorische Imperativ die Allgemeinheit des Gesetzes fordert, dem man sich unterordne, stellt er die Forderung: sondere die nicht einflussreichen Bestimmungen deiner Lage von den einflussreichen — und setzt voraus, dass ein solcher Unterschied sachlich bestehe. Als Persönliches *κατ' ἐξοχήν* erscheinen nun immer jene erstgenannten Bestimmungen und desshalb enthält der kategorische Imperativ den Anspruch auf eine moralische Gesetzgebung „ohne Ansehen der Person". Durch die Voraussetzung jenes Unterschiedes gewinnt er die Möglichkeit, die gleiche Norm auf eine Mehrheit von Personen anwenden zu dürfen, und also eine reale Ausführbarkeit der Gleichheit vor dem Gesetz. Die Kantische Formel sagt nur diese letztere aus. Während sonst die Morallehre be-

fiehlt: handle dem und dem Gesetz gemäss, zeigt jene Formel ein feines Verständniss dafür, dass man unmöglich mit einem einzelnen Gesetz die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse richtig treffen kann. Man soll also so handeln, wie es wenigstens Gesetz sein könnte, wenngleich es aus irgend welchen Gründen noch nicht als Gesetz ausgesprochen ist. Die Formel ist also nur ein weiterer, den speziellen Inhalt nicht präjudizirender Ausdruck dafür, dass sich jede Handlung unter ein allgemeines Gesetz zu fügen hätte. Ein allgemeines Gesetz aber ist nur dadurch möglich und wirkungsvoll, dass in der als Ganzes unvergleichbaren Lage des Einzelnen ein Theil als unqualifizirt, die sittlichen Konsequenzen derselben zu bestimmen, ausgeschaltet wird. Dies ist nicht nur die Voraussetzung, unter der allein eine Vielheit von Menschen sich unter einer und derselben moralischen Gesetzgebung zusammenfinden kann, sondern sie bedingt auch Gleichmässigkeit und Einheitlichkeit der sittlichen Lebensführung der Einzelnen. Denn die fortwährend wechselnden Lagen, die formenreiche Entwicklung der äusseren und der inneren Zustände und die noch viel mannigfaltigere der Verhältnisse zwischen diesen beiden — würde die Durchführung einer sittlichen Maxime, das Einhalten eines von einem sittlichen Ziele bestimmten Weges illusorisch machen, wenn die Individualität jeder momentanen Lage, die noch nicht dagewesene Kombination ihrer Elemente, uns jedesmal vor eine völlig neue sittliche Entscheidung stellte; auch hier müssen wir, wie bei der auf mehrere Individuen bezüglichen Frage, gewisse Abschnitte der jedesmaligen Lage für sittlich gleichgültig erklären, damit dasjenige, was verschiedenen gemeinsam ist, auch eine gleichartige Wirkung, und die Norm einen mehr als punktuellen Geltungsbereich im Leben des Individuums gewinne.

Besteht so die Gleichheit vor dem moralischen Gesetz in dem Ausschluss der die eigentliche Individualität des Falles bildenden Umstände, fordert sie, wo die Bedingungen

des Gesetzes zutreffen, seine Erfüllung, gleichgültig gegen alle Bestandtheile der Situation, die jenseits der durch dasselbe gezogenen Grenzlinie liegen — so scheint dies Gesetz in grosse Nähe des juristischen Gesetzes zu rücken, und zwar gerade nach der Seite hin, auf der dieses in die summa iniuria übergehen kann. Die Gleichheit vor dem Gesetz bedeutet nämlich keineswegs die Gleichheit in dem Gesetz, ja dieses kann seinem Inhalt nach die grösste Ungleichheit aussprechen. Wenn einmal gesetzlich bestimmt ist, dass eine Qualität M dem Individuum, welches sie besitzt, ein Recht P verleiht, das in einer Verpflichtung p aller Anderen gegen jenes Individuum besteht, so mag zwischen M und P ein noch so geringer vernunftmässiger Zusammenhang stattfinden, ohne dass die Gesetzmässigkeit dieses Zustandes anzuzweifeln wäre, wenn nur wirklich M allein es ist, auf Grund dessen P beansprucht wird, und die übrigen im Gesetze nicht vorgesehenen Eigenschaften und Verhältnisse des Bevorrechteten wie der Verpflichteten keinen Einfluss auf ihre hier in Frage stehenden Beziehungen ausüben. Sobald nur die zum Gesetz gewordene Verbindung zwischen M und p in objektivem Sinne besteht, d. h. unabhängig von aller sonstigen Individualität der betreffenden Personen, so ist die Gleichheit vor dem Gesetz hergestellt; sie hat nichts damit zu thun, dass uns der Inhalt dieses Gesetzes, an einem anderweitigen Maassstab gemessen, als die Sanktion der grössten Ungleichheit erscheint. Der Brahmine kann sehr wohl wollen, dass sein Vorrecht vor dem Paria allgemeines Gesetz sei; es enthält nicht den geringsten Widerspruch in sich, sondern nur eine Bedingung, der sehr wohl allgemein nachgekommen werden kann. Die Gleichheit vor dem Gesetze würde dann ihre vollständige Erfüllung finden, wenn dem Brahminen diese Rechte, nicht mehr und nicht weniger, gewährt würden, und zwar ganz ohne Alterirung durch alles Individuelle, das er ausser dem Brahminenthum besitzt, und wenn ebenso der Paria

nicht auf Grund von Gunst oder Ungunst, die ihm als Persönlichkeit zu theil werden, in seinen Pflichten erleichtert oder beschwert wird. Die Gerechtigkeit, die darin besteht, dass eine einmal legalisirte Benachtheiligung wenigstens nicht überschritten, sondern geübt wird ohne Ansehen der Person, soweit sie nicht von den im Gesetze selbt vorgesehenen Bestimmungen getroffen wird — diese fällt bei näherem Hinsehen mit jener anderen zusammen, der man es gerade zum Vorwurf macht, dass sie ohne Ansehen der Person verfährt, d. h. der starr formalistischen, die keine aus den besonderen Verhältnissen der Person fliessenden mildernden Umstände kennt, keine Modifikation des Buchstabens des Gesetzes je nach der Individualität des Falles. Scheinbar sind beides entgegengesetzte Fälle; die Ungerechtigkeit des Gesetzes — nicht seiner Ausführung! — liegt im ersten Falle in einer zu starken Berücksichtigung der Person, im zweiten in einer zu geringen Berücksichtigung derselben. Allein die Bedeutung des ersteren ist doch, dass es gewisse allgemeine, von uns anerkannte Gesetze giebt, mit denen sich die Bevorzugung des Brahminen vor dem Paria nicht verträgt; diese sanktionirt ein Verhältniss, das allgemeineren Sanktionen widerspricht. Und im zweiten Falle appelliren gleichfalls die Verhältnisse und Qualifikationen der Person an allgemeine Gesetze, die mit dem an ihnen vollzogenen im Widerspruch stehen; das Persönliche erscheint insofern als Allgemeines, die Ungerechtigkeit des Gesetzes besteht darin, dass nur ein Theil ihrer Gesammtverhältnisse das Fundament des Anspruchs an sie oder des Urtheils über sie bildet. So zeigt sich denn hier die Forderung des Individualismus als identisch mit der des Allgemeinheitsprinzips. Wo wir dem Einzelnen ein Ausnahmerecht gegenüber dem Gesetze zusprechen, da geht dies, wenn es eben ein Recht sein soll, doch auch auf Gesetze zurück, die nur aus anderen Ordnungen stammen; es appellirt gleichsam über den Kopf des einzelnen Gebotes hinweg an die

höchsten Allgemeinheiten und stellt sich als Verkörperung der Gebote dieser heraus, gegenüber den mittleren Einzelgeboten, die den ganzen Menschen nur aus irgend welchem Partiellen heraus bestimmen wollen, das beschränktere Gesichtspunkte an ihm als allgemein verbindlich erkannt haben. Es hat die engste Beziehung hierzu, wenn die Komplikation insbesondere des modernen Lebens zu der Maxime geführt hat, man müsse sich im praktischen, gleichviel ob direkt ethisch oder anderweitig bestimmten Handeln vor „Prinzipien" hüten, sondern sich ausschliesslich von Fall zu Fall entschliessen. Zweifellos bedeutet auch dies nur, dass die Eigenart, in der die Elemente des Lebens jede Situation zusammensetzen, die Gesammtnorm für den einen Fall nicht mechanisch auf den anderen zu übertragen gestattet. Soll es aber überhaupt zu einer Entscheidung kommen, so muss sie doch nach irgendwie normativen Gesichtspunkten erfolgen, da sie sonst sinnlos wäre. Dies können also nur die höchsten und letzten Zwecke sein, mit denen der einzelne Fall unmittelbar in Beziehung gesetzt werden soll, statt sich an eine schon vorher geprägte Regel zu wenden, die sich mit seiner Individualität eben nur theilweise deckt. Jene letzten Prinzipien sind nur so sehr unbewusst und selbstverständlich, dass es scheint, wenn man die mittleren Prinzipien überspringt, um sie wirken zu lassen, als sähe man überhaupt von Prinzipien ab und entschiede den Fall rein aus sich selbst, was angesichts seines teleologischen Charakters und seiner Einordnung in die Gesammtheit der Lebensinteressen ein unbedingter Widerspruch wäre. Für das direkt Sittliche aber liegt es nun auf der Hand, dass die Grenze zwischen denjenigen individuellen Eigenschaften oder Beziehungen, die in höchsten, über die nächste Pflicht hinausliegenden Normen einen Rechtsgrund ihrer Behauptung finden, und denen, die abseits des geltend gemachten Pflichtanspruchs stehend, ihn nicht modifiziren dürfen — dass diese Grenze nicht prinzipiell, sondern nur

von Fall zu Fall festzusetzen ist. — Die Erkenntniss also, dass es eine Reihe von individuellen Umständen giebt, die dem allgemeinen Gesetz gegenüber gleichgültig sind und keine Ausnahme von ihm begründen, verhindert nicht die Ungerechtigkeit, dass in ihre Kategorie solche eingereiht werden, die thatsächlich zu höheren Normen in Beziehung stehen und berechtigt wären, zu den Faktoren der schliesslichen sittlichen Entscheidung gerechnet zu werden. Die sittliche Normirung auch des individuellsten Falles durch ein allgemeines Gesetz oder, was wir als Fundament und Korrelat dazu erkannt haben, die Gleichgültigkeit einer Reihe individualisirender Bestimmungen jedes einzelnen Falles für die aus ihr folgende sittliche Entscheidung — ist eine allerdings für die Wissenschaft vom ethischen Leben höchst wichtige Erkenntniss, aber nicht, wie Kant meint, ein unmittelbar und jeden Fall entscheidendes praktisches Prinzip. Als solches hat es nur eine ganz allgemeine und heuristische Bedeutung, indem es dem sittlichen Menschen aufgiebt, auch in den individuellsten Situationen nach dem Allgemeinen zu suchen, das sein Verhalten normire. Der kategorische Imperativ giebt den sehr bedeutsamen Gedanken, dass von den Bestimmungen, deren Synthese die Individualität bildet, ein Theil uns allgemeinen Gesetzen einfügte und der andere praktisch irrelevant bleiben müsse; so vereinigt er die Individualität als Realprinzip mit der Allgemeingültigkeit des Gesetzes als Normirungsprinzip. Aber er bleibt selbst in diesem Allgemeinen, und wir sind darum im einzelnen Fall um nichts sicherer, wo denn nun die Linie liegt, die uns der kategorische Imperativ nur suchen, aber nicht finden lehrt.

Den kategorischen Imperativ mit den Forderungen der Individualität zu vereinigen, könnte man noch auf dem folgenden Wege versuchen, zu dem uns das oben herangezogene Gleichniss der bewegten Körper leitet. Die Gestaltung oder Bewegung in der Natur ist von völlig indi-

vidueller Form, keine fällt, als Ganzes betrachtet, unter eine allgemeine Regel. Dennoch zweifeln wir nicht, dass sie von allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, und ihre Individualität besteht nur in der Kreuzung eben dieser. Wäre einerseits unsere Kenntniss der Naturgesetze, andrerseits unsere Fähigkeit, die Erscheinungen in ihre Bestandtheile aufzulösen, vollkommen, so würden wir auch die individuellste Erscheinung bis in ihre letzte Spitze hinein als gesetzlich nothwendig begreifen. Alle Individualität wird also von mannigfaltigen Allgemeinheiten gebildet, die sich zusammenfinden und jederzeit wieder herauserkannt werden können. Die Dinge sind also nur in demselben Maasse unvergleichbar, in dem sie nicht hinreichend analysirt sind. Individualität ist nur Komplikation, und wenn wir die Erscheinungen in ihre einfachen Theile auflösen, so ergiebt sich, dass solche, deren Totaleindrücke die heterogensten und exzeptionellsten waren, doch aus den für Alle gleichen Gesetzen bestimmt werden. Wie es sich in dieser Hinsicht mit den natürlichen Objekten und Gesetzen verhält, so vielleicht auch mit denen des Sollens. Wenn wir Jemanden zu einer ganz besonderen Handlungsweise verpflichtet, oder wenn wir ihn oder seine augenblickliche Lage den Gesetzen enthoben glauben, die wir sonst als die allgemein gültigen betrachten, wenn also derjenige Fall eintritt, in dem uns die Formel des kategorischen Imperativs nicht genügt — so ist es wohl möglich, dass dies scheinbar ganz individuelle Sollen doch nur aus einer Komplikation ganz allgemeiner Gesetze besteht. Für die komplizirten Erscheinungen der äusseren Natur sind doch gleichfalls keine Gesetze aufzufinden, welche sie als Totalitäten beherrschten; wirkliche und wirkende Gesetze regieren nur die letzten Bestandtheile. Es giebt kein besonderes Gesetz des Lebens oder der organischen Entwicklung, sondern was man so bezeichnet ist nur der gewöhnlich eintretende Erfolg des Zusammenwirkens derjenigen primären, chemischen, physikalischen und

physiologischen Gesetze, die die Bewegungen der den organischen Körper bildenden kleinsten Theile bestimmen. Aus analogem Grunde giebt es auch keine Gesetze der Geschichte; die Geschichte ist ein ausserordentlich komplizirter Prozess, und die Kräfte, die ihn leiten, äussern sich nicht gleichsam über den Kopf seiner physischen und psychischen Elemente hinweg, sondern sie beherrschen diese nach bestimmten Regeln, und das ganze Spiel der Geschichte ist die Folge, die Erscheinung oder die Synthese dieser primären Gesetzmässigkeiten, geht aber nicht aus einem besonderen, gerade auf diesen Effekt gerichteten Gesetz hervor. Die Annahme eines solchen würde ein ganz überflüssiger Dualismus sein, da ja das Ganze nur aus seinen Theilen besteht, die Bewegung des Ganzen also der Bewegung der Theile gleich ist, und diese eben schon ihre primären, das Verhältniss des Einfachen zum Einfachen regulirenden Gesetze besitzen. In ähnlicher Weise nun kann man sich denken, dass es für die komplizirten Situationen des Lebens keine besonderen sittlichen Gesetze gäbe; eine Mannigfaltigkeit von Ansprüchen und Restriktionen, von Rechten und Pflichten charakterisirt unsere Lage fast in jedem Augenblick und macht sie, als Ganzes, mit jeder anderen unvergleichbar; ein allgemeines Gesetz also, das sich gerade auf sie bezöge, ist nicht vorhanden, und darum suchen wir so oft umsonst nach der einheitlichen Maxime, die unser Verhalten regele. Nach der Darstellung Kants scheint sich freilich für jeden Fall ein mögliches Gesetz ohne Weiteres ergeben zu sollen, und hiergegen gelten alle schon betonten Einwände des Individualismus. Wohl aber lässt sich denken, dass sich allgemeine Gesetze, gemäss der Formel des kategorischen Imperativs, für die einzelnen Bestandtheile, Forderungen und Triebe finden lassen, deren Synthese eben die Individualität des Falles ausmacht. Von diesem Gesichtspunkte aus bedürfte es nicht einmal der Ausscheidung von sittlich gleichgültigen individualisirenden Momenten der Situation,

um für diese die Allgemeingültigkeit des Gesetzes zu retten. Man könnte von ihm aus ruhig zugeben, dass es keine Beziehung, keinen Bestandtheil der Lage giebt, der nicht für die in ihr geschehende Handlung von irgend einem Belange wäre. Es liesse sich hier an die Ausmachungen über das sittlich Gleichgültige im 1. Kapitel erinnern; wir sahen dort, dass es schlechthin gleichgültige Handlungen nicht giebt, sondern die vermeintliche Gleichgültigkeit der einzelnen Handlung nur ihre Gleichwerthigkeit mit einer Anzahl anderer bedeutet, deren Gesammtheit keineswegs gleichgültig ist, sondern als Gesammtheit das Sollen einschliesst. Und entsprechend könnte man nun folgendes sagen: Wenn irgend ein Moment unserer Lage als sittlicher Bestimmungsgrund unseres Handelns irrelevant erscheint, so bedeutet dies nur, dass dasselbe einem grösseren Kreise von Momenten angehört, die durchgängig selbstverständlich gewordene Bestandtheile des Lebens sind. Den Anschein der Gleichgültigkeit erhalten sie, weil sie die allgemeine Atmosphäre bilden, die auf jedes spezielle Ereigniss in gleichmässiger Weise einfliesst, oder weil sie nur auf dem Umweg über die Gesammtstimmung der Persönlichkeit sittlich bedeutsam werden. Dadurch scheinen sie von der momentanen Entscheidung weit abzuliegen. Thatsächlich können sie in solchen Fällen wohl durch bestimmte andere ersetzt werden; es ist oft irrelevant, ob diese oder jene Bestimmung, allein dass überhaupt Bestimmungen aus diesem Kreise vorhanden sind, das ist keineswegs gleichgültig. Wie die Gleichgültigkeit von Handlungsweisen immer nur eine relative ist und nur sagen will, dass es gleichgültig ist, ob ich a oder b thue, nicht aber, ob ich überhaupt eines von diesen beiden thue: so bedeutet auch die ethische Gleichgültigkeit eines Umstandes für das Handeln nur, dass eine grössere Anzahl von Umständen vorhanden ist, von denen es für die Entscheidung gleichgültig ist, ob der eine oder der andere wirkt; dass aber überhaupt einer aus diesem

Kreise da ist, hat jedenfalls Bedeutung für die Handlung. Gewinnen wir so ethische Folge und Bedeutsamkeit für jedes thatsächliche Bestandstück des Lebens, so ergiebt sich nun weiter aus unseren obigen Ausmachungen die Möglichkeit, jede sachliche oder persönliche Individualität im Sittlichen als eine Kombination einfacherer Bedingungen oder Beziehungen anzusehen, die ihre Bestimmbarkeit durch allgemeine Gesetze auf die Totalität des höheren, aus ihnen zusammengesetzten Gebildes übertragen. Wir münden hiermit an dem allerdings leicht missverständlichen, richtig verstanden aber vielleicht wichtigen Begriff eines ethischen Atomismus. Es ist im Theoretischen der unvergleichliche Vortheil der atomistischen Anschauungsweise, dass sie die Eigenart der Erscheinung, der sie unverletzten, durch keinen komplexen Begriff präjudizirten Bestand gewährleistet, allein in die Form verlegt, ihren substantiellen Stoff dagegen aus den verschiedenartigsten Formungen heraus als den gleichen und denselben wesentlichen Bedingungen unterworfenen erkennt. Vielleicht gelingt es entsprechend im Ethischen, in dem Individuellen der sittlichen Situation als solchem die blosse synthetische Form zu erkennen, in der sich überall gleiche Grundbedingungen, Grundansprüche zusammenfinden. Die einfachen Forderungen der Hülfleistung, der Treue, der Pietät u. a. bilden vielleicht die Elemente, aus deren Potenzirung und Verflechtung die schwierigsten und vergeistigtsten ethischen Besonderheiten erwachsen. Dann würde der kategorische Imperativ, d. h. die Forderung, nicht nach schlechthin individuellen, sondern allgemeingültigen Normen zu verfahren, sich nicht gegen die individuelle Lage als Ganzes richten, an der er so oft wirkungslos abprallt, sondern gegen ihre einzelnen Momente, die in der Totalerscheinung vielleicht verschwinden, wie die Atome als solche in dem sichtbaren Körper, von denen aber dennoch das Sein des letzteren so getragen wird und deren Gesetzlichkeiten seine Bewegungen so bestimmen, wie es

in unserem Fall bezüglich des Sollens stattfindet. Vielleicht giebt es einige einfache Beziehungen zwischen den Menschen, deren Verbindungen den ganzen Reichthum ethischen Sollens aus sich entfalten, ähnlich der Fülle organischer Verbindungen, deren Zusammengesetztheit aus wenigen Elementen uns die Chemie lehrt. Auch für manche Zweige des Aesthetischen, z. B. für die Lyrik, kann man wohl nachweisen, dass in ihrer gesammten Geschichte sich nur eine geringe Anzahl von Motiven entwickelt, deren Kombinationen ihren noch unerschöpften Reiz doch nur den elementaren, jenen Motiven entsprechenden Gefühlen verdanken; nur in Maass und Mischung dieser, in dem Verhältniss der Bewusstheit und der Unbewusstheit ihrer Mitschwebung liegen die Differenzen ihrer ästhetischen Bedeutung. Die Kardinalfrage nun, an der die Rettung des ethischen Allgemeinheitsprinzips vermöge des ethischen Atomismus hängt, ist die: entsteht ein spezifisch neues Sollen durch die eigenthümliche Formung, welche die einfachen sittlichen Elemente im Individuum annehmen, oder ist vielmehr das in jeder Situation geltende Sollen gleich der Summe resp. dem Ausgleichungsresultat derjenigen Forderungen, welche sich aus der Zerlegung der Situation in ihre elementaren Beziehungen für jede dieser letzteren ergeben? Die Beantwortung dieser Frage kann hier nicht versucht werden, weil sie nur durch die detaillirte psychologische und historische Untersuchung der einzelnen Pflichten und Pflichtenkonflikte möglich ist, also an den Schluss der Moralwissenschaft und nicht in ihre Einleitung gehört. Ihre Bejahung würde aber den Individualismus mit dem kategorischen Imperativ prinzipiell versöhnen, wenn sie auch die praktische Entscheidung, wie denn nun im einzelnen Fall zu handeln wäre, nicht immer eindeutig geben könnte. Denn wenn die Unsicherheit der Forderungen auch dadurch beigelegt wird, dass man das Räthsel der Individualität in eine Summe von Elementen auflöst, deren

jedes allgemeinen, unindividuellen Gesetzen unterliegt, so ist nun um so weniger gewährleistet, dass die Ansprüche dieser mannigfaltigen letzteren durch irgend eine einzelne Handlung zugleich befriedigt werden können. Auch unter den einfachsten menschlichen Beziehungen giebt es genug des Dualismus und der Entgegengesetztheit, um es unwahrscheinlich zu machen, dass die einfache Handlung, zu der man sich doch schliesslich entschliessen muss, ihnen allen gleichmässig genugthue. Der Individualismus und das Prinzip der Allgemeingültigkeit im Sittlichen würden sich durch diese ethische Atomistik also wohl nach der Seite der Forderungen hin, nicht aber nach der der Erfüllbarkeit dieser Forderungen zur Versöhnung bringen lassen.

Es ist in der bisherigen Erörterung betont worden, dass der kategorische Imperativ die Gleichheit vor dem moralischen Gesetz ausspricht: die Norm unseres Verhaltens dürfe keine individualistische sein, sondern eine solche, die für alle in der gleichen Lage befindlichen Individuen die gleiche ist. Als zweites Wesentliches tritt die Bestimmung hinzu, dass dies nicht nur ein analytisches Erkenntniss, eine logische Konsequenz wäre, sondern dass es in der sittlichen Ordnung wirklich für jeden Fall ein derartiges allgemeines Gesetz gebe. Da aber in der schon vorliegenden Gesetzgebung — rechtlichen oder moralischen — nicht jede Eventualität bereits berücksichtigt ist, so müssen wir uns das Gesetz derselben selbst konstruiren. Und zwar geschieht dies einfach so, dass wir uns unsere projektirte Handlungsweise als die allgemeine, durchgehende, denken und uns fragen, ob wir mit dem dann resultirenden Zustand der Dinge einverstanden wären, ob wir ihn wollen können. Dieser Ausdruck nun, ob wir unsere Handlungsweise als allgemeines Gesetz wollen können, ist an sich nicht eindeutig und wird es auch nicht durch die Beispiele, die

Kant giebt. Er bezieht sich einerseits auf die reale Verfassung, die sich, erwünscht oder unerwünscht, aus der Verallgemeinerung unseres Handelns ergäbe: ob der soziale Kreis durch dieselbe erhalten oder zerstört, ob das Allgemeinwohl gehoben oder geschädigt wird. An einem Endzweck also, zu dem insoweit unser Thun nur als Mittel erscheint, an den realen Folgen seiner Verallgemeinerung, sobald die natürliche Verkettung der Dinge sie aufgenommen und zu entschiedener Beziehung zu unserem eigenen und dem sozialen Wohl fortgebildet hat, ergiebt sich die Zulässigkeit der Handlung; und so haben wir in dem Bisherigen jenes „Wollen können" verstanden. Allein der strikteste und bedeutendste Sinn des Ausdrucks ist doch noch ein anderer. Ob ich eine fragliche Handlungsweise als allgemeine wollen kann, war bisher abhängig davon, ob ich einen Endzweck, persönlicher oder sozialer Natur, will; will ich ihn, dann ist freilich unbedingt gegeben, ob ich eine Handlung, die im Verhältniss des Mittels dazu steht, wollen kann oder nicht. Ob ich ihn aber will, ist nicht in gleichem Maasse sicher, und mit der psychologisch sehr wohl möglichen Verneinung davon fällt dann das ganze Kriterium dahin. Dasselbe erscheint also nur dann ganz streng, wenn das Wollen-können nicht mehr von der Satzung eines bestreitbaren Endzwecks abhängig, sondern wenn unmittelbar darüber zu entscheiden ist. Nur wenn es Handlungen giebt, die man überhaupt nicht im Stande ist als allgemeingültige zu wollen, spricht jene Norm eine unbedingte Bindung, wenigstens prohibitiv, aus. Welchen Sinn kann nun aber diese unmittelbare Unmöglichkeit des Wollens haben? Psychologischen Sinn keinesfalls. Denn es giebt nichts, was ich nicht unter gewissen inneren und äusseren Bedingungen wollen könnte; in der Skala zwischen dem harmonischen, zu der letzterfassbaren Vernunft der Dinge abgestimmten Wollen des Genies bis zu dem Wahnsinnigen, der durchaus will, dass alle Menschen ihn als Kaiser von China ehren oder ihm zugeben,

dass drei mal drei acht sei — in dieser Skala hat jedes überhaupt ausdenkbare Wollen Platz. Irgend eine Bedingung muss also doch hinzugefügt werden, um die Ausschliessung eines Wollens zu ermöglichen. Es handelt sich nur darum, eine aufzufinden, die wenigstens in sich den Charakter der Unbedingtheit trägt. Für den menschlichen Geist sind dies nun die logischen Formen des Denkens. Von allem materialen Weltinhalt kann ich absehen, ihn in Gedanken in sein Gegentheil verkehren und dieses Gegentheil wollen. Ich kann mir aber nicht denken, dass der einmal gesetzte Begriff zugleich sein Gegentheil sei; das logisch, d. h. absolut Unmögliche kann ich als vernünftiger Mensch nicht wollen, weil eben der Ausschluss solchen Wollens meine Vernünftigkeit bedeutet. Weil die logische Forderung eine unbedingte ist, darum wird das Wollen durch sie die bestimmteste Grenze erhalten, die man ihm überhaupt setzen kann; involvirt das „Wollen können" überhaupt eine Bedingung, weil es, wenn völlig bedingungslos, kein Objekt überhaupt ausschliesst, so ist die Bedingung logischer Widerspruchslosigkeit jedenfalls diejenige, unter der es sich der Unbedingtheit am meisten annähert. Das Wollenkönnen einem Objekte gegenüber würde also bedeuten, dass man logisch imstande ist, es zu wollen, dass dieses Wollen möglich ist, ohne den Satz des Widerspruchs zu verletzen. Und thatsächlich steht die Deutung der Kantischen Formel nach dieser Seite hin neben der bisher angeführten; diejenige Handlung sei die richtige, deren Verallgemeinerung logisch möglich sei; diejenige die unsittliche, die, als allgemeines Gesetz gedacht, sich in einen begrifflichen Widerspruch verwickele. Kants klassisches Beispiel ist der Fall der Depositenunterschlagung. Es soll ein Depositum in meinen Händen sein, dessen Eigenthümer verstorben ist, ohne einen Beweis der Deponirung zurückzulassen, und das ich mir also ohne Besorgniss äusserer Strafe aneignen könnte. Ob eine solche Handlungsweise

sittlich wäre, soll sich aus der Frage ergeben, ob sie wohl die Form eines Gesetzes anzunehmen vermag: dass Jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm Niemand beweisen kann. Ich werde, fährt Kant fort, gewahr, dass ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, dass es gar kein Depositum gäbe. Diese Handlungsweise würde, in der Form eines allgemeinen Gesetzes, sich selbst aufreiben. Der Begriff eines Depositums ist der eines Werthobjekts, das Jemandem auf die Bedingung der Rückgabe hin anvertraut worden ist; die Unterschlagung desselben widerspricht also seinem Begriffe, und wenn sie allgemein wäre, würde sie diesen Begriff überhaupt aufheben. Die Forderung, dass man sich dies erst als verallgemeinerte Handlungsweise denken solle, um dann den Widerspruch zu erkennen — während doch thatsächlich der innere Widerspruch schon in der einzelnen Handlung liegt — hat wohl nur die Grundlage, dass erst ihre Vervielfältigung den Begriff hervortreten lässt, und der logische Widerspruch eben als Widerspruch gegen einen Begriff vorgestellt wird. Erst indem die Handlungsweise, als durchgehende gedacht, sich widerspricht, kann man mit Sicherheit die Unzulässigkeit ihres einzelnen Vorkommens ableiten. — Noch deutlicher, als bei der Unterschlagung eines Depositums liegt der Fall bei der Lüge. Der Begriff der Aussage involvirt es, dass sie wahr sei, dies ist die unausgesprochene, selbstverständliche Voraussetzung, unter der allein es einen Sinn hat, etwas auszusagen. Der innere, begriffliche Widerspruch, der demnach in der Lüge liegt, verkörpert sich äusserlich darin, dass bei der Verallgemeinerung derselben es überhaupt keine Aussagen in dem bisherigen Sinne mehr geben würde; sobald wir über den einzelnen Fall der Lüge hinaus sie uns als allgemeine Norm denken, erweist sich ihre innere Unmöglichkeit sofort an ihrer äusseren. Ich kann unmöglich wollen, dass allgemein gelogen wird, d. h. dass eine Aussage,

die die Form der Wahrheit hat, ihr Gegentheil zum Inhalt habe, so wenig wie ich, wenn ich will, dass A sei, zugleich wollen kann, dass A nicht sei. Der Ton liegt auf dem Können; ich kann es ebenso wenig, wie ich das schlechthin Unlogische als wirklich, wie ich die Kugel als nichtrund denken kann.

Diese Forderung, das Handeln durch die Widerspruchslosigkeit seiner Inhalte und die logischen Konsequenzen der Begriffe bestimmen zu lassen, liegt in der Richtung des spinozistischen Rationalismus. Für Spinoza schien es undenkbar, dass man dasjenige missbilligen sollte, dessen logische Nothwendigkeit man einsieht. Dem, was wir vollkommen begreifen, dürfen wir ebendamit auch das Recht der Existenz nicht bestreiten, so wenig, wie wir der Kugel das Recht bestreiten können, rund zu sein, oder so wenig wir wollen können, dass sie es nicht sei. Dass so dasjenige, was nach dem Generalbass des Verstandes harmonirt, auch für Gefühl und Willen annehmbar sei, ist nur ein niederer Grad dieser Deutung des kategorischen Imperativs, derzufolge die innere logische Harmonie der That sogar über ihr Gesolltwerden entscheidet. Es ist dasselbe Denkmotiv, das Spinoza zur Entgegensetzung zwischen dem endlichen, beschränkten Wesen der Dinge und ihrer absoluten Entfaltung und unbeschränkten Selbsterhaltung bewegt. Jenes zwingt ihnen eine theilweise Nicht-Existenz auf, sie können in dem fortwährenden Bestimmtwerden durch fremde Kräfte nicht voll das sein, wozu sie an und für sich, man kann direkt sagen: ihrem Begriffe nach, bestimmt sind, und was sie eigentlich, sub specie aeterni betrachtet, auch sind. So trägt jeder Begriff der menschlichen Praxis in sich und seinen logischen Folgen die Norm, nach dem unser Thun mit seinen Verwirklichungen zu verfahren hat, der begriffliche Inhalt des Thuns schliesst zugleich sein Sollen ein, der Widerspruch gegen jenen ist zugleich ein Verstoss gegen dieses. Und im letzten Grunde ist dies nur eine

Ausgestaltung jener platonischen Lehre, die zum dauernden Bestande der menschlich-geistigen Tendenzen zu gehören scheint und in immer neuen Formen je eine Seite der Gegensätze beherrscht, in die sich das intellektuelle Leben jeder Zeit spaltet: der Lehre, dass jedem Dinge eine Idee entspreche, die einerseits seinen Inhalt zeichnet, deren völlige Verwirklichung an ihm aber auch zugleich sein Ideal bildet.

Ich komme auf den eigenthümlich bedeutsamen Sinn, den auch die realistische Ethik in dieser Metaphysik finden kann, gleich zurück und bemerke über die Bindung des Wollenkönnens an die begriffliche Widerspruchslosigkeit das Folgende. Es ist ganz richtig, dass ich als Vernunftwesen nicht wollen kann, dass A zugleich non-A, und dass ein zum Zurückgeben bestimmter Gegenstand zugleich ein zum Zurückbehalten bestimmter sei. Allein dieser Widerspruch des Wollens gegen sich selbst entspringt doch nur, sobald ich den Begriff oder Gegenstand will und dabei doch dasjenige negire, was in ihm logisch enthalten ist. Wenn ich das ursprüngliche Objekt selbst nicht will, so fällt jeder Widerspruch fort. Es ist genau der gleiche Fall, den Kant auf theoretischem Gebiet gelegentlich des ontologischen Gottesbeweises so schlagend kritisirt hatte. Gott ist allmächtig, ist ein unbedingt wahrer Satz, weil im Begriff Gottes die Allmacht liegt, die ich also ohne Widerspruch ihm nicht absprechen kann. Hebe ich aber den Begriff Gottes selbst auf, so ist auch die Allmacht mit aufgehoben, und aus ihrer Negierung entspringt gar kein Widerspruch. Spinoza hat schon Recht, dass es einem nicht missfallen kann, dass die Kugel rund sei; allein es könnte einem missfallen, dass überhaupt eine runde Kugel sei. Nur unter der Voraussetzung, dass ich überhaupt Depots will, muss ich auch wollen, dass sie zurückgegeben werden, hebe ich aber das Wollen des Depots überhaupt auf, so ist auch die Verpflichtung der Rückgabe damit

ohne logischen Widerspruch aufgehoben. Es kann jemand gegen eine allgemein-gültige Regel mit sittlichem Bewusstsein verstossen, um eben durch den Erfolg davon zu beweisen, dass das allgemeine Wollen dieser Regel ein falsches ist. Es lässt sich z. B. denken, dass in einem Kreise das Ausgeben von Depositen in einer sehr unvollkommenen und leichtsinnigen Weise geschehe, und dass nun Jemand, der aus irgend einem Grunde die äusseren Folgen nicht fürchtet, in der That ein Depositum unterschlägt, um wirklich dadurch zu bewirken, dass es solche Deposita künftig nicht mehr gebe. Ob ich also so handeln soll, wie es dem Begriffe entspricht, hängt offenbar nicht von dem Begriffe seinem logischen Inhalte nach, sondern davon ab, ob ich die Realisirung des Begriffes will, weil sonst seine Zerstörung nichts gegen sich hätte. Also selbst dieses ganz formale logische Kriterium enthüllt sich, wie jede ethische Norm, als schliesslich abhängig von materialen Werthsetzungen; wenn in vielen im Vorigen erwähnten Fällen sich das ethisch Erforderliche als physisches Mittel zu dem Endzweck enthüllte, so handelt es sich hier zwar nicht um reale, aber um rationale Beziehung zu einem solchen; abhängig aber von dessen schliesslicher Werthung bleiben wir auch hier. Statt der Relation von Ursache und Wirkung ist nur die von Grund und Folge eingetreten, der es ebensowenig gelingt, die Bestimmung des ethischen Sollens von der Zufälligkeit letzter Werthgefühle zu erlösen und an beweisbare, rationale Nothwendigkeiten zu heften.

Hätte aber auch die logische Bestimmung des Sollens eine selbständige, von aller materialen Bedingtheit unabhängige Bedeutung, so würde dieselbe doch immer nur einen negativen Charakter tragen. Sie würde uns lehren, welche Handlungen, gemäss dem Satze des Widerspruchs, ausgeschlossen sind, während sie unter den übrig bleibenden keine positive Auswahl träfe. Es giebt offenbar unzählige Handlungsweisen, die ich logisch durchaus als allgemeines

Gesetz „wollen kann“, die also nicht verboten sind, aber auch keine sittliche Nothwendigkeit besitzen. Es könnte z. B. sehr wohl allgemeines Gesetz sein, dass alle Menschen sich wie die Quäker mit Du anredeten; trotzdem ich dies wollen kann, fühle ich keine Pflicht, so zu handeln. Die Logik vermag auch in der Anwendung auf das Ethische nicht mehr, als in der blossen Theorie. Sie vermag bestimmte Vorstellungen auszuschliessen, aber sie kann keine neuen gewinnen, die nicht in dem Material, mit dem sie arbeitet, schon enthalten wären. Denn wenn man selbst ihr gemäss in dem Falle des Depositums das positive Gebot ableitete, dass Depots wieder erstattet werden sollen, so enthält doch auch dies offenbar nur das Verbot der Unterschlagung und kann nur auf die zu Grunde liegende Möglichkeit und Befürchtung derselben hin aufgestellt werden. Wie ich Unzähliges denken kann, das sich nicht widerspricht, aber dennoch nicht wirklich ist, so kann ich Unzähliges wollen, das sich nicht widerspricht, das aber darum noch nicht positiv sittlich ist; die Formel des kategorischen Imperativs, blos logisch ausgedeutet, führt nur zu Verboten, nicht zu Geboten. Dieser Prohibitivcharakter des Sittengesetzes genügt um so eher, je einfacher und primitiver die Verhältnisse sind, die es moralisch zu regeln gilt. Denn in solchen pflegt das positive Verhalten derartig sozial und instinktivs geregelt zu sein, dass es besonderer Impulse und Gebote nicht bedarf; je weniger komplizirt und differenzirt Menschen und Dinge sind, desto enger knüpfen sich beide an das soziale Niveau, desto weniger Veranlassungen treten für das Individuum ein, sich durch eigenartige Imperative bestimmen zu lassen und sich in seinem praktischen Bewusstsein über die einfache, selbstverständlich gewordene Norm zu erheben. Desshalb genügt es bei primitiven Situationen und Umständen, die Grenze zu bezeichnen, über die das Handeln nicht hinausgehen darf, während die mangelnden Konflikte und die einfachen

Bedürfnisse des sozialen Körpers keine besonderen Vorschriften für das positive Handeln veranlassen. Darum sind die frühesten Sittengebote, z. B. der Dekalog, wesentlich negativ, darum enthält das Recht, das nur die primärsten Existenzbedingungen der Gesellschaft sichern soll und als das ethische Minimum bezeichnet ist, in individuell-ethischer Beziehung fast nur negative Bestimmungen, darum endlich ist Kant genöthigt, zur Exemplifizirung seines Prinzips nur die allereinfachsten ethischen Situationen heranzuziehen und allen eigentlichen Konflikt der Pflichten zu leugnen.

Es giebt indessen eine Denkmöglichkeit, nach der auch aus jener blossen Unterordnung des Handelns unter den Satz des Widerspruchs ein positives Regulativ folgte. Wäre nämlich unsere ganze praktische Welt sozusagen begrifflich organisirt, bestimmte jeder Begriff derselben aus sich heraus seine logischen Konsequenzen mit völliger Sicherheit, so dass sich von jeder möglichen Handlung wenigstens nach dem Satz des Widerspruchs ergäbe, ob man sie logischerweise wollen kann oder nicht: so würde sich der Kreis der Handlungen, die ich wollen kann, so verengern, dass nur eine einzige übrig bliebe, welche ich dann also sittlich wollen müsste. Der Satz: „was nicht verboten ist, ist erlaubt“, würde sich dann zu dem anderen zuspitzen: „was nicht verboten ist, ist geboten“; das logisch Mögliche wäre dann zugleich das sittlich Nothwendige, weil jede andere, diesem nicht gemässe Handlungsweise sich als Widerspruch herausstellen müsste. Ich habe diesen Gedanken, vom Begriff des Erlaubten ausgehend, schon Bd. I, S. 39 berührt. Dort sahen wir: Erlaubt ist jede einzelne That aus einem Kreise von Handlungen, der als ganzer nicht blos erlaubt, sondern geboten ist; das sittlich Mögliche bezieht sich nur auf die Auswahl aus mehreren Handlungsweisen, aus denen aber überhaupt eine zu wählen sittlich nothwendig ist. Und wie nun das physisch Mögliche nur ein Ausdruck für unsere Unwissen-

heit ist und thatsächlich von allem in einem Falle Möglichen nur Eines wirklich wird, alles andere aber unmöglich ist, so würde bei richtiger Einsicht in das sittlich Erforderliche sich vielleicht aus dem ganzen Kreise des Erlaubten nur Eines als sittlich nothwendig, alles andere aber als unmöglich herausstellen. Was hierin ganz allgemein angedeutet wird, das spezifizirt unser augenblicklich vorliegender Gedanke. Das Erlaubte oder sittlich Mögliche wird jetzt näher bestimmt als dasjenige, was ich wollen kann, ohne einen Widerspruch gegen die Voraussetzung meines Handelns, gegen den Begriff, an dem es sich vollzieht, zu begehen. Derartiger Handlungsweisen giebt es nun aber meistentheils eine grössere Anzahl. Die einzige Bedingung, sich nur nicht direkt zu widersprechen, lässt vielen positiven Möglichkeiten Raum, die bei aller Verschiedenheit untereinander doch gerade ihr alle genügen. Allein es wäre nun wohl denkbar, dass hier ebenso wie im Falle des physisch Möglichen, nur die mangelhafte Einsicht in das begriffliche Gefüge der Dinge, die Unfähigkeit, ihre logischen Zusammenhänge bis in jene feinsten Spitzen zu verfolgen, die das Erkenntnissideal Platos bildeten, diese Mannigfaltigkeit des Möglichen schaffen. Schliesslich wirkt jede Handlung in ganz positiver Weise auf das Objekt zurück, das ihre Voraussetzung bildet, und angesichts der absoluten Individualität jeder Geschehensreihe würde sich für ein Denken, das mit lückenlosen Begriffszusammenhängen arbeitet, eine Skala derartiger Rückwirkungen herstellen, von derjenigen, in der die Handlung den ursprünglichen Begriff völlig intakt lässt, bis zu derjenigen, die ihn völlig zerstört. Das unvollkommene Denken giebt einen weiten Spielraum, indem es die Handlungen ganz roh in widerspruchsvolle und logisch in sich übereinstimmende theilt; mit seiner steigenden Verfeinerung muss es auch hier eine Kontinuität der Uebergänge anerkennen. Je mehr physische und logische Glieder der Ereignissreihe man in

Betracht zieht, um so reicher und mannigfaltiger werden die Rückwirkungen der Handlung auf ihre begriffliche Voraussetzung, um so verzweigter die Erhaltungen und die Störungen derselben, um so sicherer also die Annahme, dass es schliesslich nur eine einzige Handlung sein kann, die ein Maximum von Erhaltung des Begriffs, ein Fernbleiben jeder aufhebenden, zerstörenden Folge garantirt. Wenn uns also die Begriffswelt nur klar genug gegliedert wäre, wenn wir nur die Deduktion durch hinreichend viele Glieder durchführen könnten, so würde uns das Wollenkönnen in jeder Situation nur den Grenzfall jener einzigen Handlung übriglassen, die ein Minimum von Zerstörung der Begriffe darbietet, und die also, als allein nicht verboten, allein erlaubt, d. h. geboten wäre.

Von den mancherlei Erwägungen, die sich an dieses Prinzip knüpfen lassen, will ich nur eine über sein Motiv, eine andere über seine Voraussetzung hervorheben. Der Gedanke, dass die moralische Werthung der Handlungen an ihre logische geknüpft sei, entspringt offenbar dem Bedürfniss, einen möglichst zweifelsfreien und allgemein mittheilbaren Inhalt und ein überall anzuwendendes Kriterium der Sittlichkeit zu gewinnen. Die Ermahnung, sich doch nicht selbst zu widersprechen, appellirt an eine letzte Instanz in uns. Wer auf unbedingte Sicherheit der sittlichen Bestimmung ausgeht, der muss, an allen unseren früheren Ausmachungen über den primären und unbegründbaren Charakter des letzten Sollens und Wollens vorüber, sie auf diesen letzten, vom Skeptizismus noch nicht angenagten Felsen, auf den Satz des Widerspruchs bauen. Darum bemerken wir die Neigung, die begrifflichen Operationen gemäss dem Satz des Widerspruchs zur Bestimmung des Moralischen heranzuziehen, auch überall da, wo charakterologisch das Bedürfniss einer möglichsten Festigung der ethischen Normen vorliegt, ohne dass man doch zu einer transzendenten Begründung greifen möchte, und zwar ins-

besondere, wenn es sich destruktiven oder für destruktiv gehaltenen Strömungen gegenüber um eine Reinhaltung der Moral, um ein unangreifbares Bollwerk zu ihrer Vertheidigung handelte: bei Sokrates, bei Price, bei Kant, in der Entwickelung der französischen Moral — mehr noch der öffentlich-geistigen als der philosophischen — mit ihrem Glauben an die Allmacht des Verstandes in ethischen Dingen, in gewissem Sinne auch bei Hegel, der, hierfür charakteristisch genug, seine eigentliche Ethik in der „Rechtsphilosophie“ giebt. Natürlich stellt sich überall hier die Fundirung des Ethischen auf den Satz des Widerspruchs nicht rein, sondern nur in der Tendenz dar. Unverkennbar aber ist allenthalben das Motiv, dem schwankenden Gefühle, dem unverantwortbaren Willen gegenüber eine höchste Instanz anzurufen, die wir eben nirgends als in den logischen Gesetzen finden, und nun die Latitude, welche diese für die Bestimmung der materialen Inhalte freilassen, durch Verfeinerung der Begriffe so einzuschränken, dass auch logisch nichts übrig bleibt, als das positiv Moralische.

So wunderlich, abstrus und traumhaft die Vorstellung erscheinen muss, dass man mittels logischer Operationen zu jedem beliebigen Punkte der sittlichen Welt gelangen und ihn unzweideutig bestimmen könne, so ist sie doch der konziseste Ausdruck und Gestaltung eines sehr ernsthaften, in die Tiefen sittlicher Weltanschauung hinabreichenden Grundgedankens. Es handelt sich dabei um die Frage: ist das Gebiet des Sittlichen präformirt, derart, dass das Individuum es nur zu erkennen braucht? Ist das Sittliche eine objektive Gegebenheit — unabhängig von unserem Willen, die unser Bewusstsein nur nachzuzeichnen hat, so dass es ihm gegenüber höchstens Entdecker, aber nicht Erfinder ist? Der Vergleich mit der theoretischen Erkenntniss wird dies Problem deutlicher machen. Auch der vollkommenste Idealismus, der keine ausserhalb des

Bewusstseins liegende Existenz anerkennt, läugnet nicht, dass der einzelne Erkenntnissinhalt, unabhängig vom Willen und als ein in sich Bestimmtes gegeben sei, das nur so und nicht ánders sein kann. Mag es also auch keine an sich seiende materielle Ordnung der Dinge geben, die uns zu dieser bestimmten Art sie aufzunehmen zwingt, so ist doch jedenfalls unleugbar, dass, wenn wir überhaupt ein Objekt erkennen wollen, wir es — dem Resultate nach — nur auf eine Art erkennen können — eine Bestimmung, deren prinzipielle und ideale Geltung von den Unzulänglichkeiten und Entgegengesetztheiten der auf die Wahrheit hin gerichteten Entwickelung ganz unabhängig ist. Wohin wir auch die Ursache jenes Zwanges verlegen, und wenn wir selbst die Frage nach einer solchen Ursache als ungehörig abweisen mögen: wir können dasjenige, was wir Wahrheit nennen, uns nicht anders vorstellen, denn als einen Parallelismus unseres Denkens mit einer ideellen Ordnung, die dieselbe bleibt, gleichviel ob wir sie erkennen oder nicht. Wie sehr wir auch das Gravitationsgesetz von der anthropologischen Form der Raumanschauung und Grössenbildung abhängig denken, so müssen wir doch sagen, dass es schon gegolten hat, bevor Newton es erkannte; der Zwang, es nur so oder überhaupt nicht zu erkennen, ist uns nur vorstellbar als Korrelat einer zeitlosen Geltung der Wahrheit, die unser Denken nur nachzeichnen kann, gleichviel ob durch äussere oder innere Veranlassung oder durch eine, auf welche die Kategorie des Aeusseren oder Inneren überhaupt nicht passt. Es soll damit einfach eine Vorstellungsthatsache, nicht die bestreitbare Ursache derselben ausgedrückt werden; nicht um eine Erklärung der Erkenntniss handelt es sich, sondern um eine meinetwegen symbolische Darstellung ihres immanenten Charakters, wenn wir uns das Gebiet überhaupt möglicher wahrer Erkenntniss als ein irgendwie bereit liegendes denken, das in seiner unwandelbaren Bestimmtheit nur nachgebildet werden kann,

und also an dieser und seiner eigenthümlichen Geltungsart nichts verliert, auch wenn eine solche Nachbildung nicht erfolgt. Verhält es sich nun mit den ethischen Forderungen ebenso wie mit den theoretischen Erkenntnissen? Liegt das Reich des Sollens ebenso in ideeller aber unverrückbarer Formung vor uns, wie das des Seins, so dass unser Bewusstsein jeden Punkt seiner, zu dem es dringt, bereits bestimmt findet? Hat beim Sollen ebenso wie beim Sein das Bewusstsein nur zu konstatiren, was inhaltlich schon fixirt ist, oder besitzt es jenem gegenüber die Fähigkeit, das Objekt erst durch den Akt seines Bewusstwerdens in seinem Inhalte, seiner Wahrheit, seinem Geltungsmaasse zu erschaffen? Dass ihm dem Sein gegenüber diese Freiheit versagt ist, kann kein Idealismus oder Solipsismus leugnen, wenn er auch jene Bindung aus einer höheren, ausserhalb des unmittelbaren Bewusstseins gelegenen Freiheit des Ich ableitet. Als immanente Qualität des Erkennens bleibt sie bestehen, und als solche wird sie auch für das Sollen von der rationalistischen Ethik vorausgesetzt, deren entschiedensten Ausdruck der kategorische Imperativ in seiner hier behandelten Bedeutung darstellt. Soll es möglich sein, durch blos logisches Verfahren in jeder Situation das sittlich Nothwendige zu erkennen, so muss dieses seinem Inhalte nach schon unverrückbar festliegen; der Wille hätte dann nur die Freiheit, das sittlich Vorbestimmte zu thun oder zu lassen, könnte aber nicht aus sich heraus einen neuen Inhalt mit der Bestimmung, dass er gesollt werde, setzen — wie es ihm wohl freisteht, diesen und jenen Theil der möglichen Erkenntniss zu aktualisiren, aber nicht, einen ausserhalb dieses ideell präformirten Gebietes liegenden Inhalt mit der Bestimmung, dass dies nun Wahrheit sei, zu setzen. In den Dingen selbst, bezw. in den Begriffen ihrer, liegt nach dieser Anschauung schon die Gesammtheit des Sittlichen in latenter Form, sie steht dem Subjekt als ein objektiv

Gültiges gegenüber, dessen Umrisse es durch sein Thun erfüllt, aber nicht schafft; aus diesem Prästabilismus des Sittlichen folgt leicht begreiflicher Weise die Kantische Bestimmung, dass niemand im Sittlichen mehr thun könne, als eben seine Pflicht. Deutlich ist hier auch eine Verwandtschaft der rationalistischen mit der religiösen Ethik zu beobachten. So verschieden beide über die Sanktionen denken mögen, mit denen man die ethische Forderung begründe, so verschiedene Inhalte sie ihr auch geben mögen, so stimmen sie doch über sie selbst nach dieser wichtigen, formalen Seite hin überein: dass der Wille das Sittliche nicht zu setzen, sondern nur zu erfüllen habe, dass die Inhalte des Sollens sich uns nicht durch einen Willens-, sondern einen Erkenntnissakt ergeben. In dieser tiefsten Ueberzeugung über das Wesen des Sittlichen liegt die sozusagen unterirdische Verbindung, in Folge deren Kant, nachdem er den reinen Rationalismus, die Herrschaft der Logik im Finden des Sittlichen gelehrt hatte, dann zu der Definition gelangte, Religion sei die Erkenntniss unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Denn mag nun Logik oder Offenbarung den Erkenntnissgrund des Sittlichen bilden, gemeinsam ist beiden Tendenzen, dass das Sittliche präformirt ist, bevor es in dem Bewusstsein des Individuums auftaucht, sei es ideell in den Konsequenzen der Begriffe, ob wir sie nun gezogen haben oder nicht, sei es real im Geist Gottes, möge es nun offenbart sein oder nicht. Von dieser Seite angesehen, ist die Bestimmung unserer Pflichten als göttlicher Gebote nur eine Hypostasirung oder Substanzialisirung ihrer Bestimmung als logischer Konsequenzen der Begriffe. Zu bemerken ist dabei, dass der Rationalismus, um den es sich hier handelt, nicht etwa derjenige ist, der die Vernunft zur subjektiven Triebfeder für die Erfüllung des Sittlichen macht; dies vielmehr wird ganz unentschieden gelassen und nur der Inhalt und die ideale Geltung der sittlichen Forderungen aus der Quelle der theoretischen

Vernunft abgeleitet. Die entgegengesetzte Sinnesart empfindet das sittliche Thun keineswegs als blosse Erfüllung eines in der ewigen Ordnung der Dinge bereits Geforderten; sie bestreitet, dass man aus schon bestehenden Begriffen heraus die Grenze setzen könne, die zugleich Maximum und Minimum des sittlichen Anspruchs bilde. Niemand läugne, dass unser Wille überhaupt nicht von der Vorstellung begleitet werde, die unser Erkennen charakterisirt: dass die Inhalte desselben ein ideal Feststehendes und Gültiges, von seiner zufälligen psychologischen Verwirklichung Unabhängiges darstellten; und nun behauptet die anti-rationalistische Auffassung, dass die Sittlichkeit sich hierin gerade nur wie der Wille überhaupt verhielte. Sie schaffe ihre eigenthümlichen Werthe, ohne dieselben durch eine Logik bestimmen zu lassen, die doch nichts könne, als bereits Festgestelltes exponiren. Das Wesen höherer Sittlichkeit bestehe gerade in einer eigensten Initiative des Subjekts, deren Inhalte ihren Adelsbrief selbst erwerben, ohne ihn auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu einer, wenn auch nur ideell bestehenden, Hierarchie der ethischen Begriffe zu reklamiren. Wenn uns die Pflicht dennoch als ein objektives, vom Willen unabhängiges, durch innere Logik zusammengehaltenes Gebilde entgegentritt, so beruhe erstens ihre scheinbare Unabhängigkeit vom Willen auf der falschen Hypostase eines rein psychologischen Unterschiedes zwischen verschiedenen Willensakten; und zweitens treffe diese ganze Beschreibung nur die gewöhnlichen, allgemeinen Pflichten. Diesen sei die berechenbare Eingestelltheit in logische Begriffsreihen daher entstanden, dass das Zusammentreffen sehr vieler Subjekte in den gleichen Sollensvorstellungen diese über jedes einzelne jener zu erheben schien, und dass ihre Beziehung zu den sozialen Nothwendigkeiten sie einem Gefüge dienstbar machte, das nur zweckmässig war, wenn es sich möglichst logisch verhielt. In feineren, individuelleren, der Höherbildung

des Bestehenden dienenden Fragen sind wir nicht durch irgend einen logischen Zwang an das Sittliche gebunden, sondern empfinden uns gewissermaassen schöpferisch, wir ziehen nicht nur die praktischen Folgen aus irgend einem Begriff, sondern setzen selbst einen solchen; ja gerade diese Originalität des sittlichen Individuums sei besonders werthvoll, die dem Sollen neue, aus allem Bisherigen unberechenbare Inhalte gebe.

Ich bin mir der Schwierigkeit bewusst, diese Gegensätze der Denkarten in begrifflicher Beschreibung festzulegen. Es handelt sich eben im letzten Grunde um charakterologische Unterschiede, deren Fixirung in Worten immer zu viel und zu wenig sagt: zu viel, weil die psychologische Wirklichkeit die Gegensätze nie in der absoluten Schärfe ihrer abstrakten Begriffe, sondern in unendlichen Abstufungen zeigt, und jeder reale, nach einer Seite hin entschiedene Charakter irgend eine Spur auch der entgegengesetzten Tendenz aufweist; zu wenig, weil die Sprache da ein ganz besonders unsicheres Werkzeug ist, wo die Gesammtfärbung von Charakteren bezeichnet werden soll; die Hauptsache, um die es sich dabei handelt, lässt sich mit unseren Begriffen eben doch nur sehr unvollkommen sagen; wenn Worte schon überhaupt auf das gutwillige Verständniss des Hörers angewiesen sind und nur das bedeuten, was sie in ihm an Vorstellungen und Empfindungen reproduziren, so leisten sie diesen Dienst da noch besonders unvollkommen, wo die Stärke und Entschiedenheit der auszudrückenden Gegensätze es dem Einzelnen erschwert, sich in die seiner eigenen entgegengerichtete Tendenz hineinzufühlen. Der Gegensatz zwischen derjenigen Sittlichkeit, die sich an die blosse Widerspruchslosigkeit der Handlung binden, und derjenigen, die sich aus Kräften entwickeln will, welche unabhängig von jeder logischen Dignität sind, ist auch eine Seite des weltgeschichtlichen Unterschiedes zwischen der konservativen und der fortschrittlichen Tendenz. Wer an ein

ideal feststehendes System des Sittlichen glaubt — man pflegt es als die „sittliche Weltordnung“ zu bezeichnen — der wird das freie, schöpferische Setzen neuer Ziele, selbst wenn es sich allenfalls begrifflich mit jenem Glauben vereinigen lässt, charakterologisch weniger anzuerkennen geneigt sein. Wer aus den schon feststehenden Begriffen durch blosses Entwickeln ihrer Konsequenzen zu aller überhaupt möglichen Sittlichkeit zu gelangen meint, der muss diese wenigstens potenziell in dem bereits Gegebenen enthalten glauben; und die Forderung, dem bestehenden Begriff nicht zu widersprechen, wird leicht in die übergehen, den bestehenden Zuständen nicht zu widersprechen. So geht denn auch hier dasjenige, was als blosse Theorie auftritt, im letzten Ende auf die tiefsten Gründe der Charaktere und ihre polaren Gegensätze zurück, auf die grossen Gegenströmungen, in deren Reibung oder Ausgleichung sich die Entwicklung der Menschheit vollzieht.

So bedenklich es nun auch nach allen obigen Gesichtspunkten mit der Herleitung der sittlichen Forderung aus der logischen Konsequenz der Begriffe steht; so sehr man dagegen geltend machen muss, dass die praktischen Interessen sich nicht an die blosse verstandesmässige Widerspruchslosigkeit des Handelns binden, und dass man aus den Begriffen nur das, aber auch alles das herausziehen kann, was man in sie hat hineinlegen wollen — trotz aller dieser und vieler anderen Bedenken gegen die rationalistische Statuirung sittlicher Imperative ist doch der Reiz der Begriffe und der Regulirung des Sollens nach ihnen nicht so schnell zu den blossen Irrthümern zu rechnen, wie eine eilige Aufklärung es wünscht. Gewiss hat eine realistische Auffassung, die aus treuer Beobachtung der Einzelheiten die Gesetze ihrer Bewegungen ergründet, das Recht, den Begriffsrealismus als eine Verirrung der Geister zu betrachten; man wird sogar behaupten dürfen, dass die Durchführung des Nominalismus, die Auflösung der komplexen

Begriffe, die unser Verständniss der Welt präjudiziren, in die realen Einzelheiten und ihre Gesetze noch heute zu den Hauptaufgaben der Geisteskultur gehören. Allein gerade das, was den Begriff zum Mittel einer feineren und empirischen Erkenntniss ungeeignet macht: die Willkür, der anthropologisch-subjektive Charakter seiner Bildung, hat die Gelegenheit gegeben, ihm einen tief gelegenen, im Folgenden auseinanderzusetzenden Werth zu verleihen. Im Begriff sind Anschauungen verdichtet, aber doch nicht der ganze Umfang der einzelnen Anschauung; sondern ein Theil von ihr ist mit einem Theile einer anderen zu der Gemeinsamkeit, die der Begriff ausdrückt, zusammengebracht. Das Wesen des Begriffs ist also damit noch nicht erschöpft, dass er eine Wahrnehmung aus dem Konkreten in's Abstrakte, aus der Vereinzelung in die Verallgemeinerung überträgt. Sondern die Art, wie dies geschieht, die Auswahl der Anschauungstheile aus den Gesammtanschauungen, die Betonung gerade der einen Eigenschaft als hinreichend wichtig, um den Begriff des Dinges zu bilden, während alle anderen als zufällige Bestimmungen derselben erscheinen — dies alles setzt ganz bestimmte Gesinnungen, Ueberzeugungen, Erkenntnisse voraus, die das Apriori für die Bildung der Begriffe ausmachen und irgendwie in diesen enthalten sein müssen. Der Begriff ist, auf seinen Inhalt angesehen, freilich nichts anderes, als eine Zusammenfassung von Einzelthatsachen, so dass man aus ihm auch eben nur diese, die man vorher in ihn hineingethan hat, herausgewinnen kann, wesshalb denn alle reinbegriffliche analytische Erkenntniss sich im Kreise dreht. Allein was keineswegs blos analytisch ist, sondern sehr bedeutsame und synthetische Voraussetzungen einschliesst, ist der Umstand, dass man gerade diese Einzelthatsachen gewählt hat, um einen Begriff aus ihnen zu bilden. Und wenn ein Wesen, ein Zustand, ein Geschehen unter einen bestimmten Begriff gehört, so pflegt damit die Ueberzeugung der Gattung aus-

gesprochen zu sein, dass dies das Wichtige und Charakteristische an dem betreffenden Objekte sei. Der Begriff ist also keineswegs nur eine formale, logische Zusammenfassung, die das Gleiche an mannigfaltigen Gegenständen mechanisch und ohne tiefere, unterscheidende Begründung umschlösse; er trifft vielmehr unter der Unendlichkeit möglicher Zusammenfassungen eine Auswahl nach wenngleich unbewussten Prinzipien, setzt zu seiner Bildung eine ganz bestimmte Art des Anschauens und der Betonung der Anschauungen voraus, enthält implicite eine grosse Anzahl theoretischer und Werthurtheile der Gattung, die ihn zu einem Erkenntnissmittel, weit über seinen analytisch zu entwickelnden Inhalt hinaus, machen können. Dass eine Eiche vor allem unter den Begriff Baum gehört, uns als „Baum“ entgegentritt, enthält das Urtheil: Was der Eiche mit der Linde, Esche, Buche etc. gemeinsam ist, das ist das Wesentliche an ihr, nicht das, was sie auch mit dem Grashalm verbindet, dass sie also ein Gewächs ist, nicht was ihr mit den näher verwandten Baumarten gemeinsam ist, sondern gerade dieser bestimmte Grad von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit mit anderen Objekten. Dass dieser Begriff gebildet ist, dass man sich weder auf jenen weiteren, noch auf diesen engeren beschränkt hat, ist etwas Synthetisches und inhaltlich Bedeutsames. Wenn über die ursprüngliche Abgeschlossenheit der sozialen Gruppe hinaus, die keine verbindende Gemeinsamkeit irgend welcher Art mit den Aussenstehenden anerkannte, sich der Begriff „Mensch“ gebildet hat' unter den nun auch der Fremde und der Feind gehört, so ist dies ein praktisch-ethischer Fortschritt von grosser Wichtigkeit. Im Begriff Mensch liegt nicht nur der logische Prozess, der aus einer Anzahl verschiedener Personen das Gemeinsame auswählt und zu einer höheren Allgemeinheit zusammenschliesst. Es liegen vielmehr darin auch die psychologischen Vorgänge aufgespeichert, die überhaupt dazu führten, jenen formalen Prozess gerade an diesem

Material auszuführen; es liegen darin die Gefühle, welche über die ursprüngliche absolute Feindseligkeit der Gruppen triumphirten und die Objektivität bewirkten, infolge deren man auch am Gegner das uns mit ihm Gemeinsame beachtet; es liegen darin die Erfahrungen der Gattung darüber, dass dieses Gemeinsame von einer hinreichenden Wichtigkeit gegenüber den spezifischen und trennenden Eigenschaften ist, um, wenigstens mehr und mehr, jedes Individuum vor Allem unter diesem Begriff anzusehen. Und ferner, welche Eigenschaften in dem Begriff Mensch vereinigt sind, ob nur die Gemeinsamkeit oberflächlichster Qualitäten, oder schon die tiefere Gleichheit unter anscheinender Verschiedenheit, ob dieser Begriff als Zusammenfassung des formal Gleichen gegenüber inhaltlicher Verschiedenheit, oder als Bezeichnung gleichen Inhalts bei nur formaler Verschiedenheit gilt — dies alles sind offenbar Angelegenheiten von höchster praktischer Bedeutung. Und nun ein letztes Beispiel. Der Begriff des Lohnarbeiters enthält die Verdichtung einer Entstehungsgeschichte in sich, die ausserordentlich viel inhalts- und folgenreicher ist, als die Analyse seiner logischen Merkmale ergeben kann. Bis zum Aufkommen der Grossindustrie war die berufliche, lokale und nationale Geschiedenheit der Arbeiter so stark und erfüllte das Bewusstsein dermaassen, dass es zur Bildung eines Begriffs, der nur die dem Lohnarbeiter als solchem zukommenden Merkmale enthielte, überhaupt nicht kam. Die Leichtigkeit, mit der man vom rationalen Standpunkt aus scheinbar jede beliebige Summe von Objekten zusammenstellen und ihr Gemeinsames zu einem allgemeinen Begriff ihrer verdichten kann, die Gleichgültigkeit, mit der sich dieser rein logische Prozess gegen seine Inhalte verhält, steht im schärfsten Kontrast gegen die Fluktuirungen sozialer und psychologischer Mächte, die die Bildung eines Begriffs einmal völlig ausschliessen, ein andermal nothwendig aufdrängen. Es bedurfte der Ausdehnung

der Industrie, die Hunderte oder Tausende von Arbeitern unter die genau gleichen sachlich-persönlichen Bedingungen stellte und gerade mit der fortschreitenden Arbeitstheilung die verschiedenen Zweige um so enger auf einander anwies; es bedurfte des vollkommenen Durchdringens der Geldwirthschaft, die die Bedeutung der persönlichen Leistung ganz und gar auf ihren Geldwerth reduzirt; es bedurfte der wachsenden Höhe der Lebensansprüche und ihres Missverhältnisses zum Arbeitslohn — um dem Moment der Lohnarbeit als solcher die entscheidende Betonung zu verleihen, um den Allgemeinbegriff des Lohnarbeiters aus dem des Kohlenhäuers, Webers, Maschinenbauers etc. sich herausdifferenziren und oft genug als den wesentlichen Begriff empfinden zu lassen, dem gegenüber der spezifische Inhalt der Arbeit eine sekundäre Wichtigkeit für die Lebensinteressen besitzt. Darum macht sich der Einfluss des Unternehmerthums auf die Sozialgesetzgebung auch immer dahin geltend, dass die genossenschaftlichen Vereinigungen der Arbeiter verschiedenartiger Branchen möglichst verhindert werden, weil die grössere Mannigfaltigkeit der Inhalte der Arbeit das Allen gemeinschaftliche Merkmal des Lohnarbeiters, mit allen seinen Konsequenzen, um so schärfer hervortreten lässt, den Begriff mit um so entschiedeneren Merkmalen ausstattet. Wie sehr praktische Interessen und Urtheile die Bildung der Begriffe beeinflussen, wird auch durch das Korrelat zum Lohnarbeiterbegriff, durch den des Unternehmers nahe gelegt. Obgleich derselbe selbstverständlich zugleich mit dem des Arbeiters entstanden ist, so hat er doch durch den geringeren äusserlich sichtbaren Zusammenschluss der Unternehmer nur eine geringere Betonung erhalten, als der des Arbeiters. Nun aber hat sich vor Kurzem in Nord-Amerika angesichts der überhandnehmenden Strikes der dortigen Arbeiter eine Vereinigung der Unternehmer als solcher gebildet, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Geschäftsbranchen, um als geschlossene Partei der Arbeitervereinigung,

wo sie sich auch zeige, einen solidarischen Widerstand entgegenzusetzen. Diese schon weit gediehene Vereinigung hofft (1892) allmählich die gesammten Vereinigten Staaten zu umfassen, und es ist wohl möglich, dass die Gleichheit der den Arbeitern entgegengerichteten Interessen die Unternehmer auch sonst zu derartigen Kartellen bringt. Dadurch würde aber offenbar der Allgemeinbegriff Unternehmer eine ganz besondere Verschärfung, eine neue Betonung seines Inhaltes und eine Vermehrung desselben durch die neu dazugetretene soziale Beziehung erhalten.

Diese Beispiele werden es hinreichend verdeutlichen, dass der Begriff nicht nur einen sachlichen ideellen Inhalt hat, dem gegenüber sich seine Form — eben die Herausdifferenzirung des Gleichen aus verschiedenartigen Erscheinungen und die Zusammenfassung desselben zu einer einheitlichen Vorstellung — immer gleich verhielte und überall gleich möglich wäre. Nennen wir das begriffsbildende Subjekt der Kürze halber die Volksseele, so erzählt uns die Geschichte jedes Begriffs, welche Qualitäten an den Erscheinungen für die Volksseele als die hervorstechendsten erschienen, welche sie für trennbar, welche für zusammengehörig, welche für entbehrlich oder für unentbehrlich hielt. In dem Begriff wird also dem Individuum keineswegs nur ein rein logisches Hülfsmittel für die objektiven Erkenntnissoperationen geliefert, sondern eine Verdichtung bedeutsamer Urtheile, gerade wie, auch in sachlichem Zusammenhange hiermit, die Worte zweier Sprachen für dasselbe Objekt keineswegs ebendenselben Inhalt in blos äusserlicher Formverschiedenheit enthalten, sondern eine Differenz von Apperzeptionen, Anschauungen, Tendenzen kundgeben, die jedes Uebersetzen zu einer eigentlich unlösbaren Aufgabe macht. Die Entfaltung dessen, was in einem Begriff liegt, der Konsequenzen seines Inhaltes, ist desshalb keineswegs ein erkenntnisswerthloses Verfahren; denn wenn es auch nur dazu dient, einen Inhalt, den man erst in die Hülle

des Begriffs hineingelegt hat, wieder herauszuschälen, so liegt das Synthetische, den Fortschritt Bedeutende darin, dass das Subjekt, welches den Begriff nun explizirt, nicht dasselbe ist, wie dasjenige, das ihn gebildet hat — jenes ist das Individuum, dieses die Gattung. Es wird bei dieser Auffassung freilich vorausgesetzt, dass das Individuum die Erfahrungen und Urtheile der Gattung irgendwie zugleich mit dem Begriff überliefert erhält, dass es wenigstens psychische, an den Begriff angeschlossene Gebilde besitzt, die zunächst noch keine bewussten verstandesmässigen Erkenntnisse sind, aber zu solchen werden, sobald das Bewusstsein sich scharf auf den Begriff konzentrirt und auf die Apperzeptionen, Strebungsgefühle, Urtheilsansätze achtet. die sich bei dieser Gelegenheit einfinden und sämmtlich von dem Bewusstsein, zu eben diesem Begriffe zu gehören, wie von einem Obertone begleitet sind. Dies ist nun freilich einer der dunkelsten und schwierigsten Punkte aus der Psychologie des Erkennens. Wieso, in welcher Form enthält der Begriff der Dinge diejenigen Realvorstellungen, in Folge deren uns seine begriffliche Deduktion und Analyse sichere Ueberzeugungen über die Wirklichkeit, über Wahrheit und Falschheit von Behauptungen und Forderungen verschaffen kann? Es bleibt nichts übrig, als auf die Vererbung von Vorstellungsdispositionen und auf unbewusste Erfahrungen zurückzugreifen, womit hier indess nur asyla ignorantiae geschaffen sind. — Am wenigsten roh ist vielleicht die Annahme, dass die überlieferten Begriffe als Bestandtheile unseres Bewusstseins zwar nicht von vornherein einen explizirbaren Inhalt, wohl aber eine gewisse Struktur besitzen, vermöge deren sie aus der umgebenden Erfahrungswelt gerade bestimmte Einzelheiten apperzipiren, andere beziehungslos an sich vorübergleiten lassen. Die Gesammtorganisation unserer Psyche lässt ihre latenten, durch die Gattungsentwicklung bestimmten Kräfte vielleicht gerade auf die Begriffsvorstellungen sich so vereinigen, dass diese nun ein der chemi-

schen Affinität ähnliches Verhältniss zu später einströmenden Einzelvorstellungen besitzen; umgekehrt mögen diese Einzelvorstellungen von vornherein in einer Weise gebildet werden, die ihre Zusammenschliessung zu bestimmten Begriffen besonders erleichtert. Mit objektiverer Wendung könnte man annehmen, dass die Verhältnisse, die uns umgeben, die Kultivirung der Naturprodukte, die gesammten, durch den Menschen beeinflussbaren Objekte, eine Form erhalten haben, die zu unseren Allgemeinbegriffen ein harmonisches Verhältniss besitzt. Von vornherein treten uns die Dinge, vermöge der äusseren Gattungsarbeit an ihnen, so entgegen, dass sie ihren Zusammenschluss gerade zu den Begriffen nahelegen, die die innere Gattungsarbeit geschaffen hat. Wie es sich nun aber auch mit diesen Problemen verhalten mag,. deren unendliche Komplikation die Hoffnung ihrer exakten Lösung fast zu einer Illusion macht: die Thatsache scheint mir unzweifelhaft, dass der Allgemeinbegriff, sowohl an und für sich, wie in seiner psychologischen Wirkung sehr viel bedeutungsvoller und inhaltsreicher ist, als sein Charakter als blos logisches Gebilde zeigt. Wird er nur als solches angesehen, so verhält sich seine Form als Begriff völlig indifferent gegen seinen Inhalt und dieser scheint nichts zu enthalten, was ihn mehr als andere Inhalte zu der begrifflichen Synthese qualifizirte; thatsächlich aber liegen derartige Veranlassungen doch vor, reale historische Kräfte bewegen die Gattung zur Bildung von Begriffen, die unter anderen Verhältnissen unmöglich gewesen wären, und werden in ihnen latent, derart, dass das Individuum durch die blosse Explizirung der Begriffe und ihre logischen Kombinationen einen Reichthum an Hinweisungen, Anregungen, ja Urtheilen gewinnt.

Ist dies aber der Fall, so ist es verständlich, wieso immer und immer wieder der Versuch gemacht werden kann, an der logischen Behandlung der Begriffe einen Maassstab für die sittliche Bedeutung des Handelns zu gewinnen.

Die Begriffe enthalten oder markiren in ihrer überlogischen, historischen Bedeutung eine Ordnung der Dinge, sie enthalten bestimmte Ansichten über die Zusammengehörigkeit der Einzelheiten, über das Wesentliche an ihnen; nicht in der Thatsache ihrer Form an und für sich, sondern in der Thatsache, dass diese Form in dem einen Fall zur Geltung kommt, im anderen nicht, liegt eine Weltanschauung angedeutet, die freilich den individuellen Auffassungen genug Zweideutigkeiten und Entgegengesetztheiten, deren Durchführung, Erhaltung oder Weiterbildung aber dem moralischen Sinne wohl Befriedigung bieten mag. Vielleicht erklärt sich von hier aus die eigenthümliche Zwiespältigkeit der platonischen Ideenlehre, die in den substanzialisirten Begriffen einerseits die höchste Realität der Dinge, ihr eigentliches Sein erblickt, andererseits doch auch ihr Ideal, den höchsten Werthbegriff, dem sie zustreben. Sind Begriffe gebildet, um die Wirklichkeit zu repräsentiren, entstammt aber die Art ihrer Bildung praktisch-sozialen Werthungen, Tendenzen, Entwicklungsnothwendigkeiten — so liegt darin die tiefste Wurzel der Möglichkeit, in ihrem metaphysischen Korrelat, den Ideen, das Sein und das Sollen der Dinge sich berühren zu lassen. Ein dunkler Instinkt für die Unermesslichkeit der Erfahrungen und Zweckmässigkeiten, die die Entwicklung der Gattung in den Begriffen aufgehäuft hat, mag die rationalistisch-deduktive Ethik geleitet haben, bis sie sich zu jener Spitze aufgipfelte, die in der hier diskutirten Auffassung des kategorischen Imperativs liegt: die sittliche Aufgabe bestehe überhaupt darin, die Begriffe, wie sie nun einmal sind, in ihrer Reinheit und Widerspruchslosigkeit zu erhalten. Dieser Imperativ sucht eben aus den theoretisch-logischen Begriffen diejenigen praktischen Werthe wieder herauszugewinnen, aus denen jene einst hervorgingen. So schief und ungenügend dieser Versuch als ethisches Prinzip auch sein mag: er bleibt immerhin die energischste Ausgestaltung der tiefsinnigen

Tendenz, die praktischen und die theoretischen Werthe ineinander umzusetzen — eine Tendenz, die ihre eigentliche Bedeutung und Rechtfertigung erst erhält, wenn der Rationalismus, der die Praxis aus der Theorie ableiten will, durch den Historismus ergänzt wird, der die Theorie ihrerseits als Ergebniss der Praxis zeigt.

Ich verfolge die Bedeutung des Begriffs für die Idealsetzung noch nach einigen anderen Seiten hin und knüpfe an den oben (Bd. I. S. 51) zitirten Sittenspruch des Confucius an: „Der Fürst sei Fürst, der Unterthan sei Unterthan, der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn". Ausserordentlich oft hört man die Normirung des Verhaltens in dieser Weise ausgedrückt, und zwar nicht nur nach seiner persönlichen Seite hin, sondern auch in Beziehung auf die Objekte, deren Gestaltung wir bezwecken; auch von diesen verlangen wir, dass sie dasjenige, was sie nun einmal sein sollen und wollen, auch ganz und vollständig sind. Jedes Wesen, persönlicher oder unpersönlicher Art, trägt offenbar durch diejenigen Bestimmtheiten, die es in einem gegebenen Augenblick aufweist, für unsere Anschauungsweise die Anweisung auf eine Vollständigkeit oder Vollkommenheit in der Richtung eben dieser Bestimmtheiten in sich. Und dieses Ideal, das es zu erfüllen, dem seine individuelle oder augenblickliche Besonderheit sich unterzuordnen hat, bezeichnen wir eben mit seinem Begriffe. Dass ein Fürst auch wirklich dem Begriff des Fürsten entspreche, jeder einzelne Mensch dem wahren Begriffe des Menschen, dass eine Frau auch wirklich eine „echte Frau" sei — das drückt aus, was wir von all diesen verlangen. In dem allgemeinen Begriff des Wesens scheinen uns so ganz oder wenigstens theilweise die Forderungen vereinigt, die wir an dasselbe als Individuum stellen; damit aber gehen wir offenbar weit über die logische Geltung der Begriffe hinaus. Denn dass auch der unmenschlichste Mensch doch schliesslich ein Mensch ist, auch der Sohn, der alle Bande der Pietät gelöst hat, logisch ge-

nommen immer ein Sohn, und die unweiblichste Frau immer eine Frau bleibt, kann doch von Seiten des Verstandes her nicht geleugnet werden. Es werden also mit jenen scheinbar analytischen Sätzen durchaus synthetische Forderungen gedeckt. Was uns für jetzt daran interessirt, ist nicht die direkt ethische Thatsache dieser Forderungen selbst, sondern dass es gerade der Begriff der Dinge ist, also scheinbar der blosse allgemeine Ausdruck ihrer wirklichen Qualitäten, mit dem man so auch ihr Sollen ausdrückt. Hierin liegt wahrscheinlich ein Derivat des sozialen Triebes vor. Der Einzelne erhält die Regel seines Verhaltens zunächst durch das allgemeine normale Verhalten derer, die mit ihm in derselben Gruppe vereinigt sind. Dies überträgt sich leicht auf besondere Abtheilungen innerhalb der Gruppe, auf das Verhältniss zu dem Komplex derjenigen Individuen, die mit jenem durch gleiche Qualitäten vereinigt sind. Was alle Väter thun, wird zur Norm für den einzelnen Vater, was alle Söhne, zur Norm für den einzelnen Sohn. Der Begriff des Vaters, bezw. des Sohnes, schliesst eben alles dasjenige ein, was allen Vätern, bezw. Söhnen, als solchen gemeinsam ist. Folglich wird dieser Begriff zum Regulativ für das Verhalten des Einzelnen, er repräsentirt diesem gegenüber diejenige Sondergruppe, zu der er gleichfalls gehört, und die über ihn desshalb die ethische Macht des Sozialen über das Individuelle besitzt. Diese Mittelstellung, die der Begriff zwischen dem Sein und dem Sollen der Dinge einnimmt, ruht, metaphysisch gewandt, auf der Vorstellung, dass in der Wirklichkeit jedes individuellen Wesens seine Vollendung in potentieller Form liegt, dass jede Wirklichkeit sozusagen ein Rudiment des Ideals ist. Indem der einzelne Mensch einen Theil der allgemeinen Eigenschaften der Menschen überhaupt besitzt, hinreichend, um überhaupt unter den Begriff Mensch zu gehören, erscheint dadurch zugleich die Forderung gerechtfertigt, dass er nun auch die übrigen zu dem Begriff

gehörigen Eigenschaften besitze, dass er ein „echter Mensch“, dass er „menschlich“ sei. Die äussere Zugehörigkeit zu dem Begriffe „Vater“ enthält für unser Empfinden die Ansätze zu der Gesammtheit auch der inneren mit diesem Begriffe verknüpften Qualitäten — Ansätze, die vielleicht in dem einzelnen Falle nicht entwickelt sein mögen, aber doch die sittliche Forderung, dass sie sich entwickeln, objektiv begründen. Findet diese Entwicklung nicht statt, bleibt das Individuum oder der Gegenstand hinter seinem Begriff zurück, so entsteht ein Gefühl von Unbefriedigung, das nicht nur ethisch, sondern auch ästhetisch ist. Die Explikation der letzteren Folge wird die erstere verdeutlichen. In der Natur wie in der Kunst erfreut uns der Anblick einer bestimmten Muskulatur, wenn wir sie an einem Manne, stösst uns ab, wenn wir sie an einer Frau finden; was uns als Adorante entzückt, würde, unter dem Begriffe des Athleten dargeboten, nur ästhetischen Widerspruch hervorrufen; die gleiche Musik, die wir als weltliche schön finden, erscheint uns als Kirchenmusik unter Umständen direkt unschön. Von anatomischer Seite hat man geglaubt nachweisen zu können, dass alles, was wir als körperliche Hässlichheit beurtheilen, eine Aehnlichkeit mit dem Typus niederer Thiere, ein atavistisches Abweichen von dem spezifisch Menschlichen aufweise, und unabhängig hiervon ist bemerkt worden, dass die Uebergangsformen der einzelnen Thierklassen den eigentlichen Herd des Hässlichen bildeten: wir sind eben ästhetisch verletzt, wo ein Wesen sich nicht völlig mit dem Begriff deckt, dem es doch noch im Allgemeinen und Wesentlichen zugehört; darum bietet ein schlafender Mann so häufig einen unsympathischen Anblick, ein schlafendes Weib oder Kind dagegen fast immer einen angenehmen, weil mit dem Begriff des Mannes Energie, Aktion, Produktivität verbunden sind, die im Schlafe in Passivität verschwinden. Und so thöricht auch vielfach die Forderungen sein mögen,

die man aus einem vorgeblichen „Wesen" der Malerei oder Plastik, des Dramas oder der Lyrik heraus an das einzelne Kunstwerk stellt, um an dem Verhältniss zu ihnen dessen Werth oder Unwerth zu prüfen, so liegt der Irrthum doch hauptsächlich an der Enge und Unbeweglichkeit der maassgebenden Begriffe: prinzipiell liegen in der Form oder Materie eines Kunstwerks zweifellos von vornherein Qualitäten, die die Zusammengehörigkeit mit anderen psychologisch fordern, so dass die Abbiegung von diesen Unbefriedigung bewirkt. Die liberalen Richtungen des Kunsturtheils fassen nur den Begriff, in dem die so auf einander hinweisenden Eigenschaften sich zusammenschliessen, entsprechend weiter, aber irgend einen, wenn auch noch so allgemeinen Begriff müssen doch auch sie zu Grunde legen, um an ihm zu beurtheilen, ob die Synthese von Eigenschaften, die das vorliegende, einzelne Kunstwerk zeigt, eine vernünftige und befriedigende ist. Selbst wo etwa nur das Ideal der Wahrheit als Kriterium gilt, bedeutet dies doch nur, dass, nachdem einmal bestimmte Situationen und Charaktere eingeführt sind, nun die Weiterentwicklung derselben in einer festen Konsequenz und gemäss der empirischen Zusammengehörigkeit derselben mit anderen Ereignissen oder Qualitäten stattzufinden habe. Und ganz entsprechend hat man hervorgehoben, dass die Natur an und für sich niemals hässlich ist, sondern es erst wird, wenn der Auffassende einzelnen Naturobjekten bestimmte Prätensionen unterschiebt: der Affe erschiene als hässlich, sobald man ihm zumuthet, den Menschen spielen zu wollen, u. s. w. Diese Beurtheilung des ästhetischen Objekts an einem mitgebrachten Anspruch findet auch da statt, wo der Reiz desselben ein völlig freier, formaler, festgestellten Forderungen völlig entzogener zu sein scheint, z. B. bei der Musik. Schlechte Musik ist desshalb schlecht, weil sie nicht diejenige Gefühlsfolge im Zuhörer erregt, die er von ihr, entweder als Musik überhaupt oder in Konsequenz

gewisser Ansätze in dem einzelnen Stück, erwartet. Es fehlt ihr das feste, wenn auch nur symbolische Verhältniss zu den inneren Bewegungen, deren Reproduktion sie anregt, aber nicht sich befriedigend ausleben lässt. Desshalb ist für ein vornehmes Empfinden triviale Musik, für ein ordinäres tiefe, polyphone Musik hässlich. Und wenn die formalistische Musikästhetik ein beweisendes Gleichniss darin suchte, dass die Schönheit der Musik der der Arabeske gleich sei, so scheint mir doch auch die letztere von Voraussetzungen, mitgebrachten Kriterien abhängig, die es allenfalls auch vertrügen, aus der blossen Gefühlsform in begriffliches Bewusstsein gehoben zu werden. Denn auch ob uns eine Arabeske schön oder hässlich erscheint, hängt von dem Verhältniss ihrer Theile zu einander derart ab, dass die Stimmung oder Erwartung, die der eine Theil erregt, in den anderen ihre Weiterführung, ein zu ihr harmonisches Anschwellen oder Abklingen finden muss. Wo dies nicht der Fall ist, wo Tempo, Rhythmus und Richtung der Gefühle und Vorstellungen nicht diejenigen Ergänzungen finden, die wir, durch den Beginn des ästhetischen Objekts angeregt, antizipiren und von seiner Fortsetzung verlangen, da ist dieses Objekt hässlich; darin, dass das Kunstwerk als Ganzes diejenige Erwartung erfüllt, die ein Theil seiner hervorruft, könnte man etwa die „Wahrheit“ suchen, die das Kunstwerk zu leisten hat. Thatsächlich hätte dann schlechte Musik nach den obigen Bemerkungen keine Wahrheit, weil sie diejenigen Gefühle nicht produzirt, die zu dem einmal gegebenen Ansatz gehören. Dies gilt sogar auch für die Baukunst: Pfeiler, die nichts zu tragen haben, Gebälke, die nicht hinreichend gestützt werden, bedeutsame Ornamente an konstruktiv unbedeutenden Stellen und umgekehrt, Formungen des Materials, die seinem Wesen schon technisch widerstreben — alles dies ist unwahr, enthält innere reale Widersprüche, die mit den logischen wenigstens formale Analogie zeigen, und wirkt

desshalb abstossend und hässlich. Dass alles dies als Widerspruch des Objekts gegen seinen Begriff erscheint, ist nicht nur ein analytischer Satz, insofern man den Begriff eben aus den wesentlichen und erforderten Bestandstücken des Objekts zusammengesetzt hat, sondern es ist positiv bedeutsam, insofern dieser Begriff dasjenige einschliesst, aus demjenigen besteht, was der Gesammtheit der im Allgemeinen mit jenem übereinstimmenden Objekte gemeinsam ist. Der Begriff ist also aus einer thatsächlichen Erfahrung gezogen, er macht, wie ich bereits oben hervorhob, die Wirklichkeit der Gesammtheit zum Regulativ für den Einzelfall. Nun ist dieses Regulativ zwar im Ganzen nur einschränkend; es lässt das individuelle Wesen, das ihm nicht genügt, als hässlich oder unzulänglich erscheinen, enthält aber zunächst noch nicht die Mittel oder Qualitäten, durch die das Wesen positiven Reiz und Bedeutung erhält, — ganz ebenso, wie wir es von der begrifflichen Regulirung des Handelns aussagten, die nur Verbote giebt, aber für das nach Ausschluss des Verbotenen noch übrigbleibende nicht den Impuls einer direkten Wahl zu geben weiss. Man könnte sagen, dass auch im Praktischen die Allgemeinheit ihre Normen auf den Satz des Widerspruchs einschränkt; insofern diese, wie hervorgehoben, meistens prohibitiv sind, nur das Unterlassen gewisser Handlungen anbefehlen, ist ihnen genügt, wenn ihnen nur nicht widersprochen ist, gerade wie der Logik genügt ist, wenn nur dem Begriffe nicht widersprochen wird. Dennoch sehen wir in einzelnen Fällen, dass darüber hinaus sowohl im Ethischen wie im Aesthetischen die Uebereinstimmung mit dem Begriff auch als positiver Werth empfunden werden kann. Die Erfüllung des Begriffs erwirbt schliesslich einen selbständigen, von der Qualität des Inhalts unabhängigen Reiz. So ist es keineswegs nur eine Karrikirung, wenn man sagt, dass Aerzte von einem „schönen“ Fall, etwa von carcinoma recti, sprächen. Die absolute Erfüllung der Symptome, das reine,

von keinen Nebenerscheinungen gestörte Bild der gerade vorliegenden Krankheit, das völlige Sichdecken des Falles mit dem mitgebrachten, in dem Begriff der Krankheit zusammengefassten Vorstellungskomplex — dies ist offenbar eine von allen materiellen Widrigkeiten des Falles unabhängige und formal mit der ästhetischen zusammenhängende Befriedigung. Man verlangt vom Kunstwerk, dass es seinen Gegenstand gereinigt von den Trübungen und Störungen des Zufalls, unter Abtrennung des Accidentellen von seiner Hauptsache darstelle, und dies gilt nicht nur als Vorbedingung, deren Erfüllung etwa erst für die positiven ästhetischen Reize den Platz frei machte, sondern schon selbst als ästhetische Qualifikation, als Inhalt des Kunstwerks als solchen. Näher zugesehen aber ist auch diese Bestimmung nur eine Umschreibung der Abhängigkeit des Kunstwerks von einem Begriff. Denn die Scheidung des Zufälligen vom Wesentlichen ist offenbar nur möglich, wenn man vorher weiss, was denn das Wesentliche ist, und alle Vollkommenheit und Reinheit der Darstellung ist sinnlos, wenn sie eben nicht eine solche Darstellung eines vorher feststehenden Begriffes bedeutet. Dieser verselbständigte, zu einer Befriedigung sui generis ausgewachsene Reiz der Harmonie zwischen der Einzelvorstellung und ihrem Begriffe zeigt sich nicht weniger an den Figuren etwa der späteren Barockzeit, die nur das formelle, von jedem individuellen Inhalt ausgehöhlte Schema der Menschengestalt geben, wie an dem extremen Realismus modernster Richtungen, die die vorliegende Einzelerscheinung bis in ihre letzten Einzelheiten zu kopiren streben. Die Deckung des Einzelnen und des Allgemeinen sucht der Realismus in der Kunst von der Seite des Einzelnen, der Idealismus von der Seite des Allgemeinen her zu erreichen; jener setzt voraus, dass sein Individuelles das Allgemeine einschliesse — denn ein Einzelnes im strengsten Sinne, das also keine Assoziationen weckte, würde weder Verständniss noch Interesse finden —

dieser, dass das Allgemeine das Individuelle in sich fasse. Es ist ein ganz eigenartiger und keineswegs nur auf den bisher erwähnten Gebieten wirksamer Idealismus, der sich in der Tendenz auf das Zusammenstimmende, auf die blosse Harmonie zwischen Einzelfall und Norm äussert. Ich erinnere an jene nicht allzu seltenen Menschen, die genau darauf halten, dass ihre Uhr auf die Minute richtig gehe, ohne dass irgend ein praktisches Interesse sich damit für sie verbände — während doch die Zeitbestimmung nur insofern von Werth ist, als sie irgend etwas nach sich bestimmt. Der reale Inhalt dessen, was zusammenstimmt, ist für die Freude an der blossen Thatsache, dass es zusammenstimmt, hier so irrelevant, wie für den naturalistischen Künstler die an die Materie des Kunstwerks geknüpfte Empfindung völlig vor dem Interesse an der Uebereinstimmung zwischen jener Materie und ihrem Bilde zurücktritt. Diese Freude an der Harmonie des Individuellen mit seinem normalen Typus, die sich auf theoretischen wie praktischen, sittlichen wie eudämonistischen Gebieten äussert, könnte man so deuten, dass das Einzelne in Folge seiner zunächst perzipirten Eigenschaften sich unter den Begriff seines Typus rangirt und so die Erwartung des gesammten Inhaltes desselben erregt; diese Erwartung aber ist psychologisch ein Spannungsgefühl, das durch die wirkliche Wahrnehmung, den wirklichen Eintritt eben dieser erwarteten Qualitäten gelöst wird und entsprechend Lust weckt. Für das Ethische wie für das Aesthetische zeichnen sich die Verschiedenheiten der Werthsetzungen an der Lage des Punktes, von dem an man das Einzelne durch den Allgemeinbegriff gedeckt wünscht. Dass ein individuelles Sein überhaupt nichts anderes sei, als die Darstellung eines Gattungstypus, ist natürlich ebenso unmöglich, wie die entsprechende Forderung für das Handeln, dass dasselbe bloss widerspruchslos sei, bloss die Begriffe, die es voraussetzt, konservire, ohne darüber hinaus eine besondere individuelle Färbung

und Qualifikation zu besitzen. Die Frage ist nur, ein wie grosser Theil des einzelnen Seins oder Thuns dem Allgemeinbegriffe parallel zu gehen habe. Neuere künstlerische Richtungen gehen mit diesem Anspruch sehr tief hinab; sie verlangen nur ein sehr allgemeines Sichdecken der Einzelerscheinung mit dem Begriff, dem sie angehört, nur ein Uebereinstimmen des Einzelnen in verhältnissmässig wenigen Zügen mit dem Typus, und geben der spezifischen Differenz einen grossen Spielraum zu. Entsprechend verlangt die liberale Auffassung von der Lebensgestaltung nur ein ganz allgemeines Verbleiben innerhalb der Grenzen der geltenden praktischen Begriffe, sozusagen nur ein skizzenhaftes Nachgestalten ihrer Umrisse, während sie die Synthese der Elemente zu neuen Begriffen und eine individuelle, unter keinen vorhandenen Begriff einzureihende Formung der Lebensprobleme und ihrer Lösungen in weiterem Umfange gestattet. Diese und die entgegengesetzte Tendenz finden ihre psychologische Bestimmung der Frage gegenüber: welche Summe von Qualitäten oder Inhalten muss ein Sein oder Thun aufweisen, um assoziativ die Erwartung weiterer zu erregen, welche mit jenen zusammen einen bestimmten Begriff ausmachen? Man kann so die ganze Behauptung, dass das und der Einzelne durch seine Zugehörigkeit zu einem Begriff in seinem Sollen präjudizirt werde, auf die Enge der Assoziation reduziren, welche zwischen den thatsächlichen, perzipirten Eigenschaften dieses Individuellen und den weiteren besteht, die jene zu dem vollen Begriff ergänzen. Bei Kant ist diese Assoziation sehr kräftig und umfassend, tritt also schon sehr früh, schon bei dem Vorhandensein relativ weniger Merkmale ein. Jede Aussage ist ihm unmittelbar mit denjenigen Qualitäten assoziirt, die noch zum Begriff der Wahrheit gehören, und so erwächst ihm auf dem Umwege über diesen Begriff für jede Aussage die Pflicht, nur wahrhaftig zu sein. Die Vorstellung der deponirten Summe ist mit der des Wiedergebens so

direkt verbunden, dass die Verpflichtung zu diesem ihm schon zum Sollen wird, bevor noch die sonstigen individuellen Umstände des Falles in Betracht gezogen sind, die vielleicht die Zugehörigkeit desselben zu dem allgemeinen Begriff des Depots fraglich machen. Die Thatsache, dass jemand gemäss einer Anzahl von Eigenschaften zum genus homo gehört, lässt für die Gläubigen der Menschenrechte, Menschenwürde u. s. w. sofort eine weitere Anzahl von Vorstellungen an ihn heranbringen, die seine Rechte und Pflichten ausmachen, ohne dass nach speziellen Bestimmungen des einzelnen Falles gefragt würde; die Assoziation und in Folge dessen die Normirung nach einem Begriff wirkt in allen diesen Fällen schon auf relativ wenige Kennzeichen hin. Jene metaphysische, nach der ethischen wie nach der ästhetischen Seite sich verkörpernde Forderung: dass, wenn ein Wesen einmal unter einen bestimmten Begriff gehöre, es denselben auch ganz und lückenlos erfüllen müsse — normirt den einzelnen Fall natürlich erst dann, wenn bestimmte Eigenschaften des Wesens dasselbe generell unter einen Begriff gereiht haben. Ob diese Einreihung schon auf wenige Eigenschaften hin geschieht, oder ob bis zu ihrem Eintreten für viele individuelle Qualitäten Raum bleibt; ob man sich angesichts der Entwicklung eines Wesens früh entschliesst, es gemäss dem abgelaufenen Theil derselben in eine Kategorie einzureihen, deren sonstigen Habitus man nun von ihm fordert, oder ob man erst nach langen, der Individualität freigegebenen Entwicklungen zu einem Urtheil über die Tendenzen und Potenzialitäten des Wesens, und also über sein Sollen vorschreitet — diese Unterschiede markiren ersichtlich die gewaltigsten Gegensätze der Weltanschauung und der Charaktere in praktischer, theoretischer und ästhetischer Richtung. Es zeigt sich also auch hier, dass die scheinbar einerseits allzu abstruse, andererseits allzu einfache Formulirung des kategorischen Imperativs, die die einzelne That nach dem Ver-

2991578

hältniss zu ihrem Begriff beurtheilt, doch die energischste Ausprägung einer tiefen, umfassenden Charaktertendenz ist; sie bildet auch in dieser logischen Ausdeutung ebenso wie in der mehr materialen des vorigen Abschnitts, die äusserste Spitze der Reihe, die von der absoluten Selbstherrlichkeit des Individuellen zu jener absoluten Bindung führt, für die das Einzelne nur als Fall eines schlechthin Allgemeinen berechtigt ist.

Die Frage, wie sich das Allgemeine und seine Beziehung zum Einzelnen in theoretischer Beziehung, zu der Allgemeinheit und der Individualität in praktischer Hinsicht verhalte, ist in den bisherigen Erörterungen oft gestreift worden; der kategorische Imperativ, ja vielleicht jede rationalistische Ethik setzt irgend welches Verhältniss zwischen jenen Werthen voraus, so dass eine prinzipielle und in die möglichen Verzweigungen dieses Verhältnisses eingehende Erörterung für die ethischen Grundfragen von Belang sein muss.

Die Entwicklung der griechischen Philosophie von den Sophisten bis zu Plato lässt deutlich eine Wechselwirkung zwischen den Werthen der „Allgemeinheit“ im praktischen und im theoretischen Sinne hervortreten. Die Stellung der Sophisten gegenüber der überlieferten Erkenntniss deckt sich in wesentlichen Beziehungen mit der der späteren Nominalisten. Sie erkannten, dass die Formen und Inhalte, in denen sich das allgemeine Denken bewegte, willkürliche Gestaltungen wären und so im Wesen der Dinge selbst kein Gegenbild fänden. Versucht man sich diesem Wesen möglichst zu nähern, so mündet man an dem Unverbundenen, schlechthin Individuellen. Diesen Schluss zogen die Sophisten sowohl nach der objektiven wie nach der subjektiven Seite. Jenes, indem sie es für sachlich unberechtigt erklären, ein Prädikat mit einem Subjekt zu ver-

binden: denn das Prädikat sei immer ein Vielfaches, das Subjekt ein Einzelnes, und das Eine könne doch nicht zugleich Vieles sein; man könne also nicht einen Menschen unter den Begriff des Guten einreihen und sagen: der Mensch ist gut, sondern nur sagen, der Mensch sei der Mensch, und das Gute sei das Gute. Oder: wenn man jemanden eines Menschen Bruder nenne, so sei er jedermanns Bruder, denn der Bruder könne doch nicht zugleich Nicht-Bruder sein. Von der thörichten Scheinlogik der Beweise abgesehen, ist die Grundtendenz hier jener absolute objektive Individualismus, der die Beziehungen der Dinge und ihre Synthese zu höheren Begriffsgebilden läugnet, weil diese Beziehungen nicht in demselben Maasse greifbar sind, wie das einfache Material, das ihnen zum Grunde liegt, und dessen absolute Individualität demnach das Einzige ist, womit der nach dem Objektiven ringende Geist scheint rechnen zu können. Geht man von der Seite des Subjekts aus, so führt eben dieselbe Tendenz dazu, nur die augenblickliche Vorstellung von den Dingen für ihre Wahrheit, oder wenigstens für das, was die Wahrheit vertritt, zu halten. Wie dort jedes Wesen nur für sich besteht, jede Vorstellung nur von sich selbst ausgesagt werden kann, so wird dies hier auf die Zeit übertragen: wie die Dinge augenblicklich existiren, so und nur so sind sie. Und dies ist eben prinzipiell ausgedrückt der Satz, dass der Mensch das Maass aller Dinge ist. Die dauernde substantielle Wahrheit der Dinge fällt fort, und das atomistische Augenblicksbild im vorstellenden Subjekt tritt an ihre Stelle. Desshalb ist auch jeder derartige Schein gleich berechtigt, das Gegentheil jedes Satzes ist, soweit beide überhaupt vorgestellt werden, so wahr wie er selbst. Dem entspricht nun aufs genaueste die sophistische Ethik wenigstens in ihren konsequenten Ausgestaltungen. Dem dauernden überlieferten Gesetz wird das sachlich und zeitlich punktuelle Belieben des Subjekts als die einzig reale Kraft, im Sein

und im Sollen, gegenüber gestellt. Dass nicht die Gemeinschaft, sondern nur der einzelne Mensch, und innerhalb dieses wieder das einzelne augenblickliche Bedürfniss das einzig Berechtigte sei, bezeichnet diesen ethischen Nominalismus, dem alles Allgemeine ein nomen ist, nur *κατὰ τὸν νόμον*, nicht *κατὰ φύσιν* besteht; und es charakterisirt diese Tendenz aufs Entschiedenste, wenn jeder allgemeingültige Begriff der Tugend abgelehnt wird, und nur die des Mannes und des Weibes, des Freien und des Sklaven geschildert wird — da es für Jeden eine besondere gebe. Es ist nur konsequent, wenn dann sogar nicht mehr der Mann überhaupt und das Weib überhaupt, sondern jedes Individuum eine Norm des Verhaltens für sich haben soll.

Das gleiche Verhältniss zwischen Theoretischem und Praktischem zeigt Sokrates, allein bei völlig anderem Inhalt beider. Gegenüber der momentanen unvertieften Meinung von den Dingen sucht Sokrates zweierlei: ihr Wesen und ihren allgemeinen Begriff. Gerade indem ihm beides zusammenfällt, zeichnet sich aufs Schärfste sein Gegensatz gegen jeden erkenntnisstheoretischen Atomismus. Die Einzeldinge in der Isolirtheit ihrer Erscheinung haben kein Interesse und keine Wahrheit für ihn; erst indem wir uns zu dem allgemeinen Begriff erheben und mit ihm operiren, erkennen wir ihr Wesen und ihren Werth. Im Begriff ist also das Objektive gewonnen, das der wechselnden Ansicht des Subjekts gegenübersteht; die momentane, von den Sophisten allein zugegebene Erscheinung ist sowohl nach der Seite ihres eigenen Wesens, wie nach der des vorstellenden Subjekts hin abgelöst durch den allgemeinen, sie darstellenden Begriff. Entsprechend nun wie die Einzelheit zum Begriff verhält sich bei Sokrates das Individuum zur Gesammtheit und ihren Normen. Auf das Belieben des Augenblicks lässt sich so wenig ein vernünftiges, die Ziele des Subjekts selbst förderndes Handeln gründen, wie ein Erkennen auf den Eindruck des Augenblicks; vielmehr

nur durch die Berücksichtigung Anderer und des Ganzen, des Staates, gewinne der Einzelne die praktische Direktive, wie aus der Berücksichtigung der Begriffe die theoretische. Desshalb ist auch die Tugend ihm nicht, wie den Sophisten, für jeden eine besondere, sondern es giebt schlechthin nur eine, ohne Unterschied der Personen und Geschlechter. Und wenn er, freilich mit geringer Tiefe der Begründung, die Theilnahme an den öffentlichen Interessen, den Gehorsam gegenüber den Gesetzen der Allgemeinheit fordert, weil das Wohl des Einzelnen durch das Wohl des Ganzen bedingt sei, so ist damit doch nur die Lehre, dass über das Einzelding nur der Allgemeinbegriff entscheide und die Wahrheit über ihn gebe, in's Praktische übersetzt. Und gerade die sokratische Betonung der freien Subjektivität und Innerlichkeit des sittlichen Thuns giebt dieser Normirung desselben durch die konkrete Gesammtheit den rechten Hintergrund; indem bei Sokrates, im Gegensatz zum Altgriechenthum, die Spannung zwischen dem Subjekt und der ihm äusseren Gesammtheit bewusst wird, beides die volle gegenseitige Selbständigkeit gewinnt, erhält die Synthese beider, die freiwillige, gewissensmässige Hingabe des Individuums an die Gesammtheit, erst ihre eigentliche Bedeutung — gerade wie er das Einzelding und den Begriff keineswegs ineinander verschwimmen lässt, sondern jedem seine gesonderte Stelle anweist, um dann erst durch Analyse des Einzelnen und Induktion aus ihm den Begriff zu gewinnen, durch den nun das Einzelne in seiner Wesenheit erkannt wird. In dem theoretischen wie in dem praktischen Falle vollzieht sich die Normirung des Individuellen durch das Allgemeine desshalb mit besonderer Betonung und Vertiefung, weil sie von einer klaren Isolirung des einen gegen das andere ihren Ausgang nimmt.

Alle diese sokratischen Bestimmungen gehen bei Plato sozusagen in einen festeren Aggregatzustand über, die Allgemeinheit erhält statt der funktionellen Bedeutung

eine mehr substantielle, die Tendenzen verlieren ihr subjektives und heuristisches Wesen, um ein metaphysisches anzunehmen. Innerhalb dieses veränderten Gesammtcharakters aber finden wir den gleichen Parallelismus zwischen den ontologischen und den ethischen Beziehungen von Einzelnem und Allgemeinheit. Die Idee ist das Allgemeine gegenüber dem Individuellen, dadurch zugleich aber das Wesentliche gegenüber dem Flüchtigen und Nichtigen; nur dadurch, dass das Individuelle an der dauernden Idee theilhat, empfängt es sein eigenes Wesen und jede ihm mögliche Vollkommenheit. So trägt in Plato's Idealstaat das Individuum seine Qualitäten von der Organisation des Ganzen zu Lehen (ich darf hiervon abweichende Bestimmungen bei ihm als für den jetzigen Zweck gleichgültig übergehen); denn jedes Kind soll schon von der Geburt an der individualistischen Atmosphäre des Elternhauses entrückt, öffentlicher Erziehung überwiesen, und demnächst von der Obrigkeit in die Funktion, an die Stelle gesetzt werden, wo es zu verbleiben hat; darum verlieren auch die Frauen die häusliche, persönlichen Charakter tragende Beschäftigung und empfangen, den Männern sogar im Krieg und in politischer Thätigkeit koordinirt, gleichfalls von dem Gemeinwesen den Inhalt ihrer Existenz. Indem der Begriff ebenso wie die ethische Allgemeinheit den sokratischen Bestimmungen gegenüber in eine höhere Potenz erhoben wird, ist die Einzelheit und Subjektivität um ebensoviel heruntergedrückt, der Verfestigung jener entspricht eine Verflüchtigung dieser. Das Einzelding ist eigentlich ein Nicht-Seiendes und zugleich auch ein völlig Werthloses. Ganz entsprechend ist auch der einzelne Bürger — mit Ausnahme des gerade in der unmittelbaren Betrachtung der Ideen lebenden Philosophen — ein werthloses, dem Ganzen gegenüber nichtiges corpus vile; wie der sinnliche Gegenstand nur dazu da ist, um die Idee zu repräsentiren, so soll der Einzelne nur dem abstrakten

Kunstwerk des Staates dienen; und wie jener sogar das Licht der Idee nur verdunkelt und entstellt durch sich hindurchscheinen lässt, ihr die Erscheinung erschwert und sich ihr gewissermaassen mit der Plumpheit und Verworrenheit seiner Sonderexistenz entgegenstellt: so erwartet Plato auch von der Masse der Einzelnen nicht, dass sie sich leicht und vollkommen den Zwecken des Ganzen fügen; er weiss, dass sie der Organisation desselben widerstehen werden, und dass es desshalb nicht darauf ankommen darf, auch gegen ihren Willen das Ideal eines Staates an ihnen zu verwirklichen. Ebenso wie das Wesen liegt auch der Zweck alles Individuellen für Plato in der Darstellung oder Hervorbringung eines Allgemeinen, und zwar gleichmässig in theoretischer wie in sittlich-politischer Hinsicht.

Ich habe dies mit einiger Ausführlichkeit dargestellt, weil die relativ geringere Zahl der Denkmotive im voraristotelischen Denken derartige Analogien klarer hervortreten lässt. Es ist aber auch sonst allenthalben zu bemerken, dass nominalistische Tendenzen sich mit ethischem Individualismus, begriffsrealistische mit anti-individualistischen zusammenzufinden pflegen. Der offizielle Katholizismus mit seiner Beugung des Individuums unter schlechthin allgemein — *καθ' ὅλου* — geltende Sätze und Mächte hat den Begriffsrealismus äusserst zähe festgehalten; als er sich schliesslich in der Periode des Skotismus mit der nominalistischen Doktrin abfand, war dies nur durch die unnatürlichste und schliesslich unhaltbare Ueberspannung des Glaubensprinzips im Gegensatz zur Vernunft und Erkenntniss möglich. Es ist dies der gleiche Beweis aus der scheinbaren Gegeninstanz, wie ihn in umgekehrter Richtung später Berkeley liefert. Berkeley ist so weitgehender Nominalist, dass er nicht nur die Existenz irgend eines realen Allgemeinen, sondern sogar die von psychologischen Allgemeinbegriffen in Abrede stellt: wenn wir ein Allgemeines vorzustellen glaubten, so sei es eine Täuschung, thatsächlich stellten wir nur

[illegible] nicht einmal einzelne Dinge, [illegible] Empfindungen, deren kon- [illegible] Ding erscheint. Zu derjenigen All- [illegible] mathematischen und Naturgesetzen nicht [illegible] er bekanntlich auf dem Umwege [illegible] Prinzip, das in uns alle Vorstellungen [illegible] Unveränderlichkeit das unverbrüchliche [illegible] Zusammensein der Einzelvorstellungen garan- [illegible] man an denjenigen sittlichen Normen [illegible] will, die nicht ohne eine real-soziale Allgemein- [illegible] können, gelingt ihm dies nur, indem er an [illegible] wiederum höchste Instanzen als normgebende [illegible], die nicht sowohl umfassend allgemein als über- [illegible] sind: Gott und die Obrigkeit. Als Fundament [illegible] Verfassung lehrt er beiden gegenüber eine [illegible] Unterwerfung unter Verzicht auf das Geltend- [illegible] persönlichen Willens. Er kann also nur durch [illegible] einer mit freiem Belieben ausgestatteten Instanz [illegible] jedes Resultat zu erlangen ist — neben [illegible] Nominalismus eine allgemeingültige [illegible] ethischer Natur rechtfertigen. — In posi- [illegible] zeigt die Entwickelung des mittelalter- [illegible] unseren Zusammenhang. Wenn etwa [illegible] Occam, nach der metaphysischen Seite hin, [illegible] des Allgemeinen läugnet und allein das [illegible] wahrhaftes extra animum bestehendes Sein [illegible] entspricht dem zugleich ein psychologischer [illegible] der sich insbesondere in der Lehre aus- [illegible] Wille unserem Verstande nicht unter- [illegible] Der Verstand ist das allgemeingültige Ver- [illegible] der Quell alles dessen, was von Allen an- [illegible] muss; der Wille dagegen ist das Unberechen- [illegible] ach Occam's Ansicht Gott auch die jetzt [illegible] ndlungen hätte zu sittlich gebotenen [illegible] er es gewollt hätte; die Unabhängig-

keit des Willens vom Verstande bedeutet die Enthebung der Einzelseele von dem allgemeinen, durch gemeinsame Normen beherrschten Niveau. Wir finden entsprechend in dieser späteren Periode der Scholastik gerade den Nominalismus mit der feineren Psychologie verbunden, der genaueren Beobachtung und Betrachtung des Einzelnen und seiner Rechte, sogar in direkt sozialen Fragestellungen, wie sie ein Nicolaus Oresmius giebt. Noch einmal tritt in der Geschichte der Philosophie der Zusammenbestand von theoretisch nominalistischer mit praktisch individualistischer Denkweise auffallend hervor: Locke, der sich aufs Nachdrücklichste zum Nominalismus bekennt, für den alle allgemeinen Begriffe nur innerliche, abstrakte Gebilde sind, lässt so nur den einzelnen Gegenstand, der den einzelnen Eindruck in uns auslöst, als Realität bestehen. Und damit verbindet sich nun eine politische Theorie, die jeden Eigenzweck und Eigenbestand des sozialen Ganzen aufhebt, und nur dem Einzelnen eine möglichst freie individuelle Existenz verschaffen will. Daher seine Opposition gegen die Beschränkungen des Zinsfusses und der inmitten des Merkantilsystems individualistische Gedanke, dass der wirthschaftliche Werth fast nur auf der Arbeit beruht; daher seine Bemühung, die Familie vor aller Einmischung von Staat oder Kirche zu behüten und dem Einzelnen eine iindividuelle statt der öffentlichen Schulerziehung zu sichern; daher seine Rechtfertigung der Bürger, bei jeder Verletzung hrer Rechte zur Revolution zu schreiten, seine grundsätzliche Vertretung des Konstitutionalismus und seine, wenigstens relative, Forderung der Toleranz in religiösen Dingen. Es ist der gleiche Parallelismus zwischen praktischem und theoretischem Verhältniss des Individuums zum Allgemeinen, wenn sehr individualistische, selbstherrliche Geister eine Abneigung gegen die mechanistische Naturwissenschaft empfinden: Goethe, Carlyle, Nietzsche. Ihr praktischer Individualismus verhindert sie, auch nur theoretisch jene

Herrschaft des Allgemeinen anzuerkennen, unter die das Naturgesetz das Einzelne unterschiedslos und mechanisch beugt.

Mit alledem soll nicht etwa ein „Gesetz“ aufgestellt werden, das eine sachlich nothwendige Beziehung zwischen der theoretischen und der ethischen Ausgestaltung des Individualismus oder seines Gegentheils behauptete. Es scheint nur, als ob eine psychologische Grundtendenz bestünde, die, wenn sie nicht durch anderweitige Einflüsse und Interessen abgelenkt wird, allerdings dazu disponirt, die Frage: wie verhält sich das Einzelding zu seinem Begriff — in ähnlicher Weise zu beantworten, wie die: wie verhält sich das Individuum zu der Gesammtheit? Obgleich nur diese letztere unmittelbares ethisches Interesse hat, so ist doch die Heranziehung jener theoretischen Parallele für die Moralwissenschaft desshalb wichtig, weil sie es wahrscheinlich macht, dass irgend ein tieferer charakterologischer Grund für die Wahl zwischen individualisirender und sozialisirender Anschauungsweise vorliegt. Beschränkt sich die Betrachtung auf die letztere Alternative, so findet sie vielleicht keine Veranlassung nach tiefergelegenen Gründen der Entscheidung zu suchen, sondern behandelt diese als eine letzte Thatsache; zeigt sich dagegen, dass dieselbe einer Entscheidung auf anderem Gebiet häufig parallel geht und eine formale Verwandtschaft mit dieser besitzt, so liegt es nahe, eine gemeinsame Wurzel zu suchen, welche nun auch für den ethischen Fall eine Erklärung abgeben würde. Vielleicht lehrt uns die physiologische Psychologie einmal feine individuelle Unterschiede in der Aufnahme der Sinneseindrücke und der Reaktionen auf sie kennen, die die gemeinsame Wurzel jener theoretischen und praktischen Parallelerscheinungen abgeben. Es liesse sich z. B. eine sensorische Tendenz zur Punktualität denken, derart, dass gewisse Individuen besonders scharfe Eindrücke von den sinnlichen Objekten erhalten, allein mit der Folge, dass

das aufnehmende Vermögen nun gegen den nächsten ähnlichen Reiz abgestumpft ist; die Empfindlichkeit würde sich dann auf einen einzelnen Eindruck zuspitzen, um dafür andere um so gleichgültiger vorübergleiten zu lassen. Daraus ergäbe sich erstens für das Denken die Inklination, am Individuellen zu haften, und die Verschmelzungen relativ selten zu vollziehen, deren es zur Begriffsbildung bedarf; die starken Unterschiede im Klarheitsgrade der Sinnesvorstellungen sind für ihre Koordinirung im Begriff ungünstig. Zweitens aber würde ebendieselbe sinnliche Beanlagung für den ethischen Individualismus disponiren, weil die scharfe Pointirung einzelner Empfindungen, die entschiedene Konzentrirung auf den augenblicklichen Eindruck, der dann Erschlaffung folgt, ein starkes, subjektivistisch gefärbtes Ichgefühl zur Folge zu haben pflegt. Auch würden die theils reflektorischen, theils durch das Bewusstsein hindurchgeleiteten Handlungsimpulse, die sich an derartige Empfindungen anschliessen, gleichfalls mehr punktuellen und individualistischen, als jenen ausgeglichenen Charakter tragen, der ihre Entstehung aus dem sozialen Ganzen und ihr Rückströmen in dasselbe dem Subjekte nahelegte. Weiterhin würde unsere Einsicht tiefer unter den fraglichen Zusammenhang hinabreichen, sobald wir erst eine genauere Analyse der folgenden Erscheinung besässen. Wenn wir die Entwickelungsgeschichte einzelner uns gut bekannter Personen in den weitesten Umrissen betrachten, so glauben wir in der Art, wie die einzelnen Elemente sich zu der Gesammtpersönlichkeit zusammenfügen, eine gewisse Gleichmässigkeit zu erkennen, ein Tempo und einen Rhythmus, die man zusammen als das Temperament der Persönlichkeit bezeichnen könnte. In's Einzelne gehend, erinnere ich zunächst an das Abwechselungsbedürfniss betreffs sinnlicher Eindrücke oder Phantasiebilder oder Verstandesvorgänge; schon bei Kindern sind grosse Unterschiede zu beobachten, ob sie z. B. rasch von Eindruck zu Eindruck eilen, weil

der einzelne sie leicht langweilt, oder ob sie relativ lange bei ihm verweilen; ob die Perioden, in denen sie gern zu den gleichen Eindrücken zurückkehren, länger oder kürzer sind, ob sie sich mit dem Charakter des Legato oder des Staccato gegeneinander absetzen. Ich erinnere an den Rhythmus, in dem Bewusstsein und Aufmerksamkeit sich zwischen Anspannung und Lösung, zwischen Konzentrirtheit und Zerstreuung auf- und abbewegen, so dass die Intensitätskurven derselben unter sonst gleichen Umständen annähernd regelmässige Hebungen und Senkungen aufzuweisen scheinen. Ich erinnere endlich daran, dass nicht nur Inhalt und Intensität der einzelnen Seelenenergien, sondern auch diese als Ganze eine Tendenz zu regelmässiger gegenseitiger Ablösung haben, so dass nach einer Periode starker sinnlicher Eindrücke gern eine solche der Reflexion und der innerlichen Geistesthätigkeit eintritt; nach einer Zeit des Schaffens eine solche des Aufnehmens; nach einer Epoche der aktiven Anstrengung eine solche des hingegebenen Genusses; und umgekehrt. Und zwar findet eine solche Rhythmik einmal für grössere Abschnitte unserer Lebensgeschichte statt, die sich nach den führenden physischen Aeusserungen charakterisiren, dann aber spiegelt ein jeder derselben, ja, man könnte sagen ein jeder Tag im Kleinen und innerhalb seiner Gesammtfärbung die gleiche Abwechselung zwischen den Seelenenergien in dem gleichen, für die Persönlichkeit charakteristischen Rhythmus wieder. Wie wichtig gerade diese rhythmische Form der psychischen Ereignisse ist, wie sie auf die inneren Schicksale Wirkungen ausübt, die sich aus ihrem blossen Inhalt absolut nicht berechnen lassen, dafür erinnere ich an die Rhythmik, die in dem periodischen Auftauchen des sexuellen Triebes liegt. Je nachdem er in bestimmten Abständen sehr heftig auftritt und dazwischen Ruhe giebt, oder, mehr chronisch, sich in geringeren Hebungen und Senkungen bewegt, wird er mannigfaltigste Seiten des Wesens verschieden beeinflussen, derart, dass

seine absolute Stärke oder die Summe der in einer grösseren Zeiteinheit geforderten Befriedigungen keineswegs einen Schluss auf seine allgemeine psychologische Wirkung gestattet; vielmehr wird über diese nicht sein Quantum, sondern jene Rhythmik im Wesentlichen entscheiden. Wenn wir nun thatsächlich an inhaltlich sehr verschiedenen psychischen Vorgängen derselben Person eine Identität des Rhythmus bemerken, so wird wohl die theoretische und die praktische Seite des Individualismus bezw. seines Gegentheiles wohl mit zu den ersten unter den höheren, durch ihn beeinflussten Formationen gehören. Die soeben angeführten Beispiele für das Hervortreten eines einheitlichen Rhythmus der Persönlichkeit geben, glaube ich, ohne Weiteres Anweisung darauf. Wie lange das Interesse an dem individuellen Dinge haftet, ehe es sich zur Bildung allgemeiner Begriffe aus solchen wendet, wie lange es sich innerhalb des Abstrakten bewegen mag, bis sich das Bedürfniss nach der Anschauung des Einzelnen, Konkreten meldet — das ist eben eine Frage des Gesammtrhythmus der Seelenenergie. Und zwar wird sich derselbe auch in der Zeitlänge kundgeben, während deren die Erhebung zu dem Allgemeinen im sozialen Sinne gelingt, bis wieder die Interessen des Einzellebens — des eignen oder eines fremden — das Bewusstsein fesseln, oder während deren die letzteren uns ausfüllen, bis eine Ermüdung und Unbefriedigung an ihnen eintritt, die unser Denken und Fühlen zu dem Ueberindividuellen forttreibt.

Je tiefer gegründet indessen solche Zusammenhänge scheinen, desto näher liegt die Gefahr, über das wirklich konstatirbare Maass der Einheitlichkeit hinaus zu einem Grunde derselben zu greifen, der jenseits aller einzelnen psychischen Vorgänge liegt. Angenommen, man entdeckte in allen Aeusserungen einer Persönlichkeit verwandte Rhythmen, ein immer gleiches Tempo, so wäre es unserer Denkgewohnheit fast unvermeidlich, irgendwo die Zentralkraft

zu suchen, von der alle jene Einzeläusserungen ausgingen, und deren Einheitlichkeit die formale Verwandtschaft der letzteren erklärte. So setzt das gleichmässig bewegte Hauptschwungrad eines grossen Fabrikationsbetriebes eine grosse Anzahl von Hämmern, Pressen, Sägen in Thätigkeit, deren jedes zwar je nach der Länge und Art der Transmission und seiner Anlage eine besondere Bewegungsform hat; allein die rhythmische Gleichmässigkeit jeder derselben für sich, sowie der Umstand, dass jede als eine Funktion der anderen ausrechenbar ist, hängt doch allein von der Einheitlichkeit jener zentralen Bewegung ab. Diese Vorstellung über den Rhythmus der Persönlichkeit, von dem auch die Gleichmässigkeit ihres Verhaltens zu dem begrifflichen und zu dem sozialen Individualismus abhinge, ist doch nur eine Fortsetzung der Tautologie, die den Seelenbegriff überhaupt bildet. Wie dieser einen Träger des Vorstellens abgeben soll, ohne doch etwas anderes zu sein, als die substantiirte Forderung eines solchen Trägers, so wird hier eine bestimmte Qualität des Vorstellens auf eine solche dieses Trägers zurückgeführt, ohne dass diese letztere uns anders bekannt wäre, als durch Rückschluss aus jenen, die betreffende Qualität zeigenden Erscheinungen, die sie doch gerade erklären soll.

Ganz allein die realen Beziehungen der Vorstellungen unter einander, mit ihrem Sichverbinden, Abschleifen und Anpassen, können eine gewisse Einheitlichkeit erzeugen, die dann jedoch ein Resultat, aber nicht der Anfang der psychischen Entwicklung ist. Die Vorstellungen weisen nicht Aehnlichkeiten auf, weil sie aus einer einheitlich qualifizirten Seele entspringen, sondern die Seele, d. h. der Gesammtkomplex unserer Vorstellungen, ist relativ einheitlich, weil seine einzelnen Bestandtheile durch auf einander ausgeübte Kräfte sich schliesslich einander anähnlichen. Von einer einheitlichen Quelle, die der begriffliche und der soziale Individualismus in der Rhythmik der Seelenthätigkeit finden

könnte, darf also nur insoweit die Rede sein, als die Wechselwirkung der psychischen Elemente, sei es auf Grund des Prinzips der Kraftersparniss, sei es auf Grund anderer Gesetze bewirkt hat, dass höhere, neuformirte Gebilde in denjenigen Bahnen abrollen, die sich für den bereits vorhandenen Bestand als die zweckmässigsten fixirt haben. Die abstrakten Funktionen, die schliesslich die Entscheidung über Nominalismus und Realismus in jedem Sinne enthalten, reichen mit tausend Wurzelfasern in die breiten, primitiven Vorstellungsmassen hinab, diese bilden das Material für sie, so dass die Bewegungsformen, die sozusagen das Gros der Persönlichkeit in sich ausgebildet hat, auch auf jene höhere Thätigkeit einen anähnelnden Einfluss ausüben wird. Ausschliesslich in diesem Sinne kann und muss man vielleicht davon sprechen, dass der einheitliche Rhythmus, das Tempo der Gesammtpersönlichkeit auch die Parallelität der hier fraglichen Erscheinungen bewirke.

Gleichviel indess, ob man auf diesem oder irgend einem anderen Wege zu dem Grunde derselben gelangt: es sollte nur bemerkt werden, wie wichtig es für die Erklärung ethischer Erscheinungen ist, formal verwandte Vorgänge aus anderen Gebieten heranzuziehen. Denn gegenüber den Thatsachen des sittlichen Lebens neigt man, vielfach mit Recht, zu dem Glauben, an letzten, nicht weiter zurückführbaren Fundamenten des Seelenlebens angelangt zu sein, und um so wichtiger ist es, ähnliche Erscheinungen aus anderen Seelenprovinzen danebenzustellen, weil erst die Unwahrscheinlichkeit, dass solcher Parallelismus rein zufällig sei, auf einen gemeinsamen Grund beider und also auf eine Erklärungsmöglichkeit auch des ethischen Ereignisses Anweisung giebt. So lange freilich jener einheitliche Quellpunkt der parallelen Erscheinungen noch nicht gefunden ist, wird es immerhin zweifelhaft bleiben, ob man zwischen ihnen ein reales, direktes oder indirektes, Abhängigkeitsverhältniss oder eine blosse Analogie, eine nur im Beobachter sich vollziehende Synthese anzunehmen hat.

Rein sachlich und ohne das durchgängige historische Zusammentreffen der praktischen und der theoretischen Tendenz behaupten zu wollen, kann man sagen, dass alle Schattirungen der Parteifrage, ob die universalia ante rem, in re oder post rem sind, sich in dem Wechsel der Ueberzeugungen darüber wiederspiegeln, ob die Allgemeinheit vor den Einzelnen sei, in ihnen, oder nach ihnen, d. h. eine Abstraktion. Und den Differenzen dieser gleich näher zu betrachtenden Thesen entsprechen solche der ethischen Gesinnungen. An den Meinungen über das thatsächliche Verhalten des Einzelnen zur Gesammtheit kann man alle diejenigen über sein gesolltes Verhalten zu ihr abrollen. Der Erkenntnisswerth hiervon erscheint mir selbst dann nicht unbedeutend, wenn es als blosse verdeutlichende Analogie gilt, ohne dass man auf die im 1. Kapitel ausgeführte kausale Beziehung zwischen der Wirklichkeit und dem Sollen zurückgreift. — Die Vorstellung, dass das soziale Ganze vor den Einzelnen sei, aus denen es doch besteht, ist bei näherem Zusehen nicht so paradox und widerspruchsvoll, wie der sprachliche Ausdruck sie erscheinen lässt. Zwar ihre aristotelische Begründung auf den Satz, dass das Ganze früher sein müsse als der Theil, werden wir nicht zugeben. Für das Ganze der Welt können wir seine logisch-metaphysische Geltung einräumen: denn da wir jede Entstehung eines Etwas aus dem Nichts leugnen, so muss freilich das Ganze der Welt als Ganzes ewig sein und geht desshalb jedem Theile als solchem voran; denn der Theil entsteht durch Theilung, also durch einen zeitlichen Prozess, der sein Material, das Ganze, schon voraussetzt. Anders aber liegt die Frage für die relativen Ganzen, die selbst erst durch Abgrenzung innerhalb des Weltganzen entstanden sind. Da man diesen doch eine Entstehung zusprechen kann — nicht der Substanz, wohl aber der Form nach, in der ja überhaupt ihr Wesen als diese bestimmten Ganzen besteht — so liegt kein Grund vor, wesshalb sie nicht aus schon vorher abgesonderten

Theilen zusammengesetzt sein sollten. Eine so umfassende und schwierige Behauptung, wie die Präexistenz des sozialen Ganzen, kann nicht auf derartigen, blos begrifflichen Deduktionen balanciren. Dagegen giebt die Auflösung des Ich in die Summe der einzelnen Vorstellungen und ihrer Funktionen einen Hinweis auf den sekundären Charakter des Individuums. Denn nimmt man nun weiter an, dass die psychischen Inhalte im Wesentlichen aus dem sozialen Milieu aufgenommen sind, so ist allerdings der Einzelne sozusagen völlig aus dem vorangegangenen Gattungserwerb zusammengesetzt, weil nach aufgehobener Seelensubstanz eben nichts bleibt, als diese einzelnen, von ihm individuell verarbeiteten, aber nicht individuell geschaffenen psychischen Bestandtheile. Der Einzelne wird in einen ungeheuren Zusammenhang hineingeboren, aus dem er Sprache und Denkformen, Sitte und Erwerbsart, sein theoretisches wie sein praktisches Weltbild gewinnt. Der Gesammtinhalt der Kultur im weitesten Sinne bietet sich den Individuen dar, als ein schlechthin Gemeinsames und Allgemeines, dem gegenüber sie sich je nach den Theilen unterscheiden, die sie sich zu eigen machen, und je nach der Art, in der die Mannigfaltigkeit dieser Theile sich verschlingt und zu Haupt- und Nebensachen gliedert. Lassen wir also von der Einzelseele nichts bestehen, als ihre einzelnen Inhalte, und leiten wir jeden dieser Inhalte historisch von dem in der Gattung niedergeschlagenen, objektivirten Geiste ab, so verhält sich allerdings jedes sogenannte Ich zu diesem letzteren, wie sich die Einzeldinge zu dem platonischen Ideenreiche verhalten. Die eigenthümliche Geltungsart, die der begriffliche Inhalt der Dinge gegenüber der einzelnen Substanz besitzt, jenes Theilhaben des Einzelnen am Allgemeinen, dessen mannigfaltige Komplikationen das Einzelne bilden: eben dieses, aus dem Logisch-Metaphysischen in das Historisch-Praktische übertragen, besteht für eine sozialisirende Auffassung zwischen dem geistigen Gattungs-

besitz und seiner Realisirung an dem einzelnen Subjekt. Die Unberührtheit des ideellen Inhaltes der Dinge davon, ob viele oder wenige an ihr theilhaben, jener Zwischenzustand zwischen blosser Potentialität und bestimmter Wirkung, in dem sich die Idee der Dinge gegenüber den Dingen befindet: auch dies spiegelt sich in dem allgemeinen geistigen Besitz der Gattung, der den Einzelnen das Material ihrer geistigen Besonderung bietet; so dass man wohl begreift, wie die Denktendenz, die zur Behauptung der präexistirenden Ideen, der universalia ante rem führt, aus der formalen Aehnlichkeit mit dem Verhältniss zwischen Volksgeist und Individualgeist gewissermaassen einen soziologischen Realismus bilden konnte. Die ethische Beziehung dieser Anschauungsweise wird näher gelegt, wenn man statt der Begriffe der Dinge ihre Gesetze in ihrer Geltungsart betrachtet. Das Gesetz ist das absolut Allgemeine, das sich gegen die besonderen Umstände des Falles, sobald sie nicht die von ihm selbst kenntlich gemachten Bedingungen aufheben, völlig gleichgültig verhält und dessen Geltung ganz unabhängig davon ist, ob sich jene Bedingungen seines Inkrafttretens einmal oder tausendmal finden; so erscheinen die Naturgesetze als etwas jenseits der Realität stehendes und doch als dasjenige, dessen Normen und Komplikationen die Wirklichkeit völlig bestimmen. Entsprechend stellen sich nun Gesetze im politisch-sozialen Sinne dar. Das bürgerliche, das sittliche Gesetz lässt zwar nicht wie das Naturgesetz überall und unweigerlich da bestimmte Folgen eintreten, wo bestimmte Bedingungen gegeben sind, da es nur ein Sollen anstatt einer Wirklichkeit aussagt; allein gültig ist es doch auch in dem Falle, in dem es nicht befolgt wird. Das Entscheidende, in beiden Fällen Gleichmässige ist dies, dass dem Einzelnen ein Allgemeines gegenübersteht, von dem es eine Normirung empfängt und das seine Priorität darin zeigt, dass die Zahl seiner Verwirklichungen, ja, ob es überhaupt verwirklicht wird oder nicht, für seine

innere Wahrheit und Bedeutsamkeit völlig irrelevant ist. So erscheint das Gesetz in seinen beiden Bedeutungen als ein Allgemeines ante rem. Jenes allgemeine Gesetz der Dinge, das den Stoikern als die lebendige Kraft einerseits, als die Vernunft des Alls andrerseits galt, giebt in der Ausstrahlung seiner metaphysischen Bedeutung auf die Physik, Moral und Politik ein deutliches Beispiel für den Zusammenhang des Allgemeinbegriffes in seinem logisch-physikalischen mit seinem ethisch-sozialen Sinne.

So wenig stichhaltig und wenig erklärend nun auch dieser ganze soziologische Realismus, dem Begriffsrealismus entsprechend, sein mag, so besitzt er doch jene scheinbare Klarheit, jenes feste Verhältniss der Elemente zu einander, wodurch metaphysische Konstruktionen so oft darüber hinwegtäuschen, dass sie uns nur die irgendwie umgestaltete Frage statt der Antwort zurückgeben. Die Behauptung der universalia in re, die einer konkreten Betrachtungsweise offenbar näher liegt, hat dennoch sowohl an sich, wie in ihrer soziologischen Parallele grössere Schwierigkeiten der Verdeutlichung als die sehr viel mehr metaphysische Lehre von der gesonderten Existenz des Allgemeinen gegenüber und vor dem Einzelnen. Das tiefere Gedankenmotiv, aus dem dem Allgemeinen zwar eine konkrete, an sich seiende Existenz zugesprochen, dieselbe aber nur innerhalb des Einzelwesens und in unlöslicher Verbindung mit ihm gesucht wird, ist das folgende. Bei jeder Erscheinung trennen wir, unvermeidbaren Kategorien zufolge, das Was und das Dass — ihren Inhalt, ihre Qualitäten; ihren Charakter auf der einen, ihre Existenz, die Realisirung eben jener inhaltlichen Bestimmungen auf der anderen Seite. Die letztere nun ist etwas schlechthin Individuelles. Jedes Ding, auf seine Existenz hin angesehen, ist eben nur dieses bestimmte, nur dieser umgrenzte Ausschnitt aus dem Weltganzen; sein Dasein als blosses Dasein ist ein völlig einzelnes; es ist nicht unvergleichbar in dem Sinne, dass es zufällig nichts

giebt, womit es verglichen werden könnte, sondern in dem, dass es überhaupt jenseits der Frage nach irgend welcher Vergleichbarkeit steht; das Sein ist keine Eigenschaft der Dinge, und nur Eigenschaften, Bestimmungen können verglichen werden. Von diesem letzteren Gesichtspunkt aus erscheint die Qualifikation, die Bestimmung der Dinge nach ihrem Was und Wie als ein Allgemeines, als etwas, was sie mit anderen theilen können, während jedes seine Existenz absolut nur für sich hat. Die Eigenschaften aber sind doch das Wesentliche, sind das, was jedes Ding zu dem macht, was es ist. Von hier aus wird es verständlich, wieso Aristoteles der Einzelsubstanz allein Realität zusprechen und doch das Wesentliche, das Objekt der Erkenntniss, ausschliesslich im Allgemeinen suchen konnte: es ist der Unterschied zwischen dem Dass und dem Was der Dinge, den er damit markirt. Das Dass der Dinge ist einzig, und umgekehrt: das einzig sicher Einzige, was jedes Ding besitzt, ist die Existenz; sein Was dagegen, die qualitative Bestimmtheit, theilt es möglicherweise mit vielen Andern. Das Dass und das Was ist nun aber in dem einzelnen Ding unlöslich verbunden, und so liegt denn das Allgemeine, das zugleich das Wesentliche, Inhaltgebende ist, ausschliesslich in dem Einzelding, welches allein subsistirt. Konsequenterweise scheint dies in den reinen Nominalismus einmünden zu müssen: kommt nur dem Einzelnen Existenz zu, so ist der Allgemeinbegriff, der das Gemeinsame aus vielen Einzelnen zusammenschliesst, nur ein subjektives Gebilde, nur eine nachträglich — post rem — erfolgende Abstraktion. Allein thatsächlich wird der Schluss aus jener Voraussetzung keineswegs immer nach dieser Richtung gezogen; vielmehr kann er auch die objektive Grundlage und Rechtfertigung für die Bildung des Allgemeinbegriffs betonen und die blosse Subjektivität des letzteren durch die Bemerkung abwehren, dass man doch mehr oder weniger gültige Begriffe bilde, dass nicht jede beliebige Zusammenfassung einen

haltbaren Begriff ergäbe, dass auch sie irren könne. Dies sei aber nur durch eine wie auch immer dunkle Beziehung des Gedankens zum Sein möglich, und desshalb könne der Begriff nicht schlechthin subjektiv sein, sondern müsse ein Korrelat im objektiven Sein besitzen. Was dies für eine Kategorie des Geltens oder Existirens sei, die das Allgemeine einnimmt: nur an dem Einzelnen subsistirend und dennoch ein wirkliches, nicht nur psychologisch Allgemeines — das ist nicht wieder durch Zurückführung auf die üblichen Kategorien, Sein und Denken, klar zu machen. Vielmehr ist diese Seinsform des Allgemeinen in re ein Begriff sui generis, der gewissermaassen zwischen Realität und Idealität in der Mitte steht, ohne doch etwa aus beiden mechanisch zusammensetzbar zu sein. So wenigstens stellt sich das Prinzip bei den Vertheidigern der universalia in re dar, gleichviel, ob wir es als eine klare und haltbare Vorstellungsweise ansehen können oder nicht. Die soziologische Analogie hierzu wird durch den Umstand nahe gelegt, dass die Anhänger der obigen Theorie das Was der Dinge, ihre allgemeinen aber inhärenten Qualitäten auch als ihre Form bezeichnen. Die Materie, der Stoff ist das blosse Sein, das schlechthin Einzelne; die Form, die von der Qualität nur dem Worte nach getrennt ist, ist ein Allgemeines; sie schliesst das Objekt mit anderen zu einer Gattung zusammen und ist zugleich das Wesentliche, die Bestimmung seines Soseins. Entsprechend nun ist die Vergesellschaftung die Form der Individuen, und zwar in doppeltem Sinne: einmal ist die Gesellschaft selbst eine Form, zu der die Individuen das Material bilden, die aber nur an diesem Material besteht; und dann erhält das Individuum, an und für sich betrachtet, durch die sozialen Beziehungen seine eigenen Qualitäten, seine wesentliche Form. Das erstere verwirklicht sich insbesondere in der Thatsache, dass die Gliederung und Gestaltung einer sozialen Gruppe durch Generationen hindurch dieselbe bleiben kann; es

findet also Formbeständigkeit bei völligem Wechsel des Personenmaterials statt, vergleichbar der beharrenden Gestalt des organischen Körpers bei fortwährender Ausscheidung und Ergänzung seiner Materie. Hier haben wir also ein praktisch Allgemeines, das, dem Einzelnen begrifflich gegenübergestellt, volle Realität besitzt, das scheinbar in der Zergliederung des Einzelnen weder gefunden noch erschöpft werden kann, und dessen greifbare Wirksamkeit sich ganz jenseits des Verdachtes blos abstrakter Existenz für den Beobachter stellt. Andrerseits aber besteht diese dauernde reale Form und Allgemeinheit doch nur in und an den Einzelnen. Man spricht wohl von innerlich nichtigen und unwahren sozialen Gebilden, z. B. überlebten Institutionen; allein damit wird doch nur ein Werthurtheil, nicht aber ein Existenzialurtheil ausgesprochen; losgelöst von den Individuen, die es tragen, kann auch das ausgehöhlteste soziale Gebilde nicht bestehen. Hier haben wir also ein Allgemeines, das weder ante rem noch blos post rem ist, sondern thatsächlich dem Einzelnen inhärirt, eine zusammenfassende Form, die nicht ausserhalb ihres singulären Materials existirt, nur allein vermöge dieses bestehen kann und dennoch eine für sich bestehende Bedeutung besitzt, ein Wie und Was kenntlich macht, das von dem Individuellen begrifflich unabhängig ist, während es doch sein Dass ausschliesslich von und in ihm empfängt. Was die zweitgenannte Bedeutung der Analogie betrifft, so besteht sie in einer Wirkung der Thatsachen, die die erste bildeten. Das Enthaltensein in einer Gruppe, die Abhängigkeit von gemeinsamen herrschenden Kräften, die Einordnung in eine einheitliche soziale Organisation muss eine gewisse qualitative Gleichheit unter allen Mitgliedern derselben bewirken. Indem man dieselbe Sprache gebraucht, demselben Recht und derselben Sitte, vielfach überhaupt denselben Lebensbedingungen unterliegt, ergiebt sich ein allgemeines Niveau des Denkens und Fühlens, an dem jeder für sich theil hat,

das jeden für sich besonders bestimmt, aber ebenso wie seinen Nachbar und jeden anderen. Und auch auf den Gebieten, auf denen die Zugehörigkeit zu einer Gruppe Unterschiede der Individuen schafft, besteht doch ein gewisser Zusammenhang, eine funktionelle Abhängigkeit dieser Unterschiede untereinander, die, oft vielleicht noch mehr als unmittelbare Aehnlichkeit der Individuen, diese als einheitlich zusammengehörige charakterisirt. Hier ist also ein Allgemeines, das begrifflich noch enger als die intersubjektive soziale Form selbst an den Einzelnen haftet, unmittelbar ihre Qualität bestimmt, oft genug das Wesentliche und Formgebende für sie ist. Und das Wesen dieses Allgemeinen ist als solches keineswegs damit abgeschlossen, dass gleiche Eigenschaften an den Einzelnen, der Gruppe Zugehörigen, bestehen, sondern durch die gemeinsame Wurzel, die reale, eben diese Gleichheit bewirkende soziale Kausalität erhält die Allgemeinheit der blossen Qualitäten eine feste, greifbare Bedeutung, die sie als etwas mehr denn als blosse beobachtende Zusammenfassung des Gleichen erkennen lässt. Es ist ein universale im objektiven Sinn, weil die Qualitäten der Einzelnen, deren Gleichheit eben das universale bildet, sich einander realiter zu dieser Gleichheit bestimmen bezw. von einer dritten Macht aus zu ihr bestimmt werden — zugleich aber, weil es sich nur um ein Was und Wie handelt, findet es nur an dem Dass, an dem Sein der Einzelnen, seine Wirklichkeit, ist ein universale in re.

Einfacher ist die Analogie auf beiden Seiten, wenn nun endlich drittens jegliche Allgemeinheit als blosse, subjektive Abstraktion gilt, als eine Synthese, welche der Beobachter an den Dingen vollzieht, während sie an und für sich individuell sind. Wie es sich mit der Aehnlichkeit zweier Personen verhält, die für den einen Beobachter vorhanden ist, während sie dem anderen absolut nicht aufgehen will und dadurch beweist, dass sie nicht innerlich sachlich bedingt ist: so soll es mit der Gleichheit der

Eigenschaften sein, die nach den früheren Ansichten von dem Allgemeinbegriff als einer Realität getragen wurden. Der Begriff ist für diese Theorie eine Rechenmarke, ein willkürliches Symbol, geschaffen, um mit einer Anzahl von Einzeldingen, die man aus irgend einem Grunde zusammenfassen will, kürzer und handlicher zu operiren. Der hierfür grundlegende erkenntnisstheoretische Gedanke ist dieser. Die Bildung eines Allgemeinbegriffs setzt die Gleichheit von Eigenschaften der Dinge voraus; dass aber mehrere Dinge gleich sind, liegt nicht in ihnen selbst, ist nicht selbst eine Qualität ihrer, da jedes von ihnen genau das gleiche bliebe, wenn es auch gar nichts ihm überhaupt Vergleichbares in der Welt gäbe. Die Gleichheit ist also nichts Objektives, nichts Seiendes, sondern sie entsteht erst durch die Vergleichung, also durch einen nur im Beobachter stattfindenden Vorgang. Also kann auch der Allgemeinbegriff, dessen ganzer Inhalt eben diese Gleichheit ist, nichts in oder gar vor den Dingen Bestehendes sein, sondern erst nachdem die Dinge in der Abgeschlossenheit und Fertigkeit ihrer Existenz gegeben sind, entsteht das universale sogar erst durch einen psychologischen Prozess zweiter Potenz: über denjenigen, der überhaupt erst die Gleichheit der Dinge schafft, von der ihre objektive Existenz sozusagen nichts weiss, wird dann erst der weitere gesetzt, der diese Gleichheit wieder zu einer Einheit, dem Begriff, verfestigt. Die Subjektivität eben dieser Einheit ist es, auf die sich der soziologische Nominalismus stützt. Bisher war behauptet worden, dass die soziale Gruppe ihr Wesen nicht in der Summe ihrer Mitglieder erschöpfe, sondern über oder wenigstens in ihnen eine reale Einheit bilde, eine Allgemeinheit, die nicht aus der isolirten Betrachtung jedes Elementes, sondern nur aus ihrem Zusammen zu gewinnen ist. Dennoch sei sie keine blosse Vorstellung, sondern ihre Existenz und Inhalt sei ganz unabhängig davon, ob sie vorgestellt werde oder nicht. Dem gegenüber kann nun hier

behauptet werden, dass die ganze Anschauung auf dem alten metaphysischen Fehler beruhe, der die zwischen mehreren Elementen spielenden Vorgänge zu ausserhalb derselben liegenden Wesenheiten hypostasirt; es sei eigentlich der Doppelsinn des Zwischen, an den sich der ganze Irrthum hefte: eine Wechselwirkung zwischen zwei Elementen werde vorgestellt als ein gewissermaassen im räumlichen Sinne zwischen ihnen liegendes Objekt. Alle Gesellschaft, alle soziale Formung beruhe darauf, dass ein Individuum auf das andere wirke, allein diese Wirkungen bleiben eben in den Individuen beschlossen als Qualitäten oder Bewegungen derselben, die sich in keiner Weise von den sonstigen, die Persönlichkeit bildenden Modifikationen unterscheiden. So wenig man diejenigen mannigfaltigen Beschaffenheiten der Personen, die sie den Einwirkungen ihres geographischen Milieu verdanken, als eine besondere Einheit über oder in den Individuen gelten lasse, so wenig können dies die Bestimmungen, die die soziale Wechselwirkung an den Einzelnen hervorbringt. Die soziale Allgemeinheit wird zur Einheit, also zu der Vorstellung eines Konkreten, erst in der Betrachtung desjenigen, der die Wechselwirkungen der Individuen unter einem mitgebrachten Begriff zusammenschliesst. Konkrete Allgemeinheit ist nichts, als Einheit von Mannigfaltigem, diese Einheit aber kann nur von einem Subjekt nach bestimmten Kategorien hergestellt werden, und wenn man ein objektives Korrelat ihrer zu erblicken glaubt, verwechselt man eben die Wechselwirkung, d. h. wechselseitig ausgelöste, aber ausschliesslich in den Individuen verbleibende und individuell charakterisirte Modifikationen mit einer zwischen den Individuen befindlichen und sie wie ein körperhaftes Band umschliessenden Wesenheit. Ja, das nominalistische Prinzip kann zu seiner tieferen Begründung und Exemplifizirung anführen, dass auch die physisch-psychische Einheit des menschlichen Individuums nicht in dem absoluten und realen

Sinne besteht, in dem lange Denkgewohnheit sie erscheinen lässt. Die Einheit des Selbstbewusstseins einerseits, die Vorstellung einer den Körper als Ganzes zusammenhaltenden Lebenskraft andrerseits stellten den Einzelmenschen als ein metaphysisch einheitliches Element dar. Ueber den Kräften, die die Atome des Leibes in Wechselwirkungen aneinander banden, schien noch eine Totalkraft zu walten, die jene nach einheitlichem Plane lenkte, gerade wie sich über den einzelnen Gesetzen für den Zusammenhang der Vorstellungen — die uns freilich erst in rohen Antizipationen bekannt sind — die persönliche Seele erhob, als der untheilbare Quellpunkt alles psychischen Lebens. Wir erkennen heute, dass die Annahme solcher Einheitlichkeit uns nicht fördert, sondern dass alles darauf ankommt, die einzelnen Prozesse und ihre Gesetze zu erkennen, in denen sich das Wechselspiel der kleinsten Theile vollzieht; freilich sind diese Wechselwirkungen innerhalb des Körpers wie innerhalb der Seele und innerhalb beider unter einander besonders eng; allein das darf nicht darüber täuschen, dass auch der Organismus aus Zellen zusammengesetzt ist, die immer noch eine relative Selbständigkeit gegen einander besitzen, und dass in der Seele kein Punkt zu entdecken ist, von dem aus die Mannigfaltigkeit und Divergenz ihrer Inhalte als harmonische Entwicklung einer ursprünglichen Einheit erscheinen müsste. Jene Einheit ist nichts als ein Kreis, den wir der Summe unserer psychischen Erscheinungen umschreiben, ein rein formaler Gedanke selbst, der desshalb nicht über den Vorstellungen stehen und sie mit realer Kraft zur Einheit zusammenschliessen kann. Der Versuch, zu einer möglichst „reinen“ Erfahrung zu gelangen — die allerdings hier nur die konstruktive Fortsetzung bisher erfolgreicher Denkmodi bedeutet — mündet bei den punktuellen Atomen oder sonst irgendwie zu denkenden kleinsten Theilen als dem eigentlich und allein Objektiven, während jede höhere, überhaupt aus Theilen bestehende Einheit nur

subjektiverweise eine solche ist. Mit dem Nominalismus ist diese Läugnung der anthropologischen Einheitlichkeit insofern identisch, als sie behauptet, dass eben diese Einheit nur vermöge eines Begriffs zustande kommt, den wir an die atomistische Wirklichkeit heranbringen, und nach dessen Norm wir diese durch Unterscheiden und Verbinden zu höheren, zusammengesetzten Einheiten gestalten. Die anthropologische Einheit ist also die Folge oder Darstellung des Begriffes Mensch, und in dem Augenblick, wo eines von beiden seine objektive Berechtigung verliert, ist auch die des anderen erschüttert. — Das Gedankenmotiv also für die Vertheidiger sowohl der begrifflichen wie der soziologischen Behauptung der universalia post res ist dies, dass jede Allgemeinheit Resultat einer Zusammenschliessung ist, ja, in dieser Zusammenschliessung, Synthesis, überhaupt besteht, Synthesis aber, nach Kant's Ausdruck, niemals in den Dingen liegen kann, sondern ausschliesslich eine Funktion des Subjekts ist.

Ich habe diese Analogie zwischen dem allgemeinen oder erkenntnisstheoretischen und dem soziologischen Realismus bezw. Nominalismus ausgeführt, weil die soziologische Form desselben einen Uebergang zwischen der allgemeinen und der ethischen bildet. Es liegt nahe, anzunehmen, dass der theoretischen Meinung über das Verhältniss des Einzelnen zur Allgemeinheit eine praktisch-teleologische parallel gehe. Wer die Gesammtheit dem Individuum gegenüber als das Primäre ansieht, werde auch den Werth des letzteren nur nach dem Maasse schätzen, in dem es für die Allgemeinheit wirkt und die Kräfte und Werthe, die es aus ihr empfangen, wieder an sie zurückströmen lässt. Ein theoretischer Individualismus scheint es umgekehrt mit sich zu bringen, dass die Allgemeinheit auch im ethischen Sinne nur als Durchgangspunkt für die Gestaltung des Einzelnen gelte; wer die Existenz einer Allgemeinheit als Realität jenseits der Einzelnen läugnet, kann auch natürlich in ihr

kein Objekt sittlicher Zwecksetzung finden. Der soziologischen Mittelpartei endlich, die dem Allgemeinen zwar eine konkrete, aber keine gesonderte Existenz zugiebt, würde ein Imperativ entsprechen, der dem Individuum die Steigerung der sozialen Eigenschaften zur Pflicht machte, jedoch nicht in dem Sinne, dass das objektive soziale Gebilde oder Gebot Endzweck wäre; auch nicht so, dass die soziale Rücksicht oder Qualität schliesslich doch in eine rein individuelle Modifikation einzumünden habe; sondern so, dass unter den Eigenschaften der Personen die auf die Gesellschaft bezüglichen den eigentlichen Werth der Person ausmachen und die Ausbildung derselben einen sittlichen Zweck bildet, ohne dass weiter gefragt werden könnte, ob derselbe etwa seinerseits ein blosses Mittel für ein Ideal des Individuums oder für eines der Gesammtheit wäre. Das Allgemeine am Einzelnen immer reiner und vollkommener darzustellen, ist eben ein für sich befriedigender Zweck; wie theoretisch das Was und das Dass der Dinge und Personen thatsächlich zusammengehört, und dennoch das Was, das Formgebende, in begrifflicher Trennung und gesonderter Werthung betrachtet werden kann: so würde sich entsprechend im Ethischen die Stellung des Einzelnen in der sozialen Gruppe, oder seine aus der Gesammtheit geflossenen Eigenschaften, oder sein altruistisches Handeln zwar thatsächlich nicht auf einen ausser ihm gelegenen Zweck projiziren lassen, vielmehr ganz und gar nur als Modifikationen der realen Persönlichkeit gelten, welche Modifikationen sich eben als die sittlichen Endzwecke dieser Persönlichkeit darstellen.

Diese Zusammenhänge zwischen soziologischer Ueberzeugung und praktischer Gesinnung sind psychologisch wohl begründbar und mögen sich oft genug in mehr oder weniger bewusster Form, mit grösserer oder geringerer prinzipieller Entschiedenheit in Wirklichkeit vorfinden. Statt aller weiteren historischen Beispiele weise ich nur darauf hin, wie sich in der Gegenwart der soziologisch-historische

Charakter aller auf den Menschen bezüglichen Erkenntnisse mit der sozialen Tendenz der Sittlichkeit verbindet. Wenn wir den Einzelnen als ein Produkt der Allgemeinheit, als den blossen Erben ihrer unmittelbar persönlichen wie ihrer objektiv gewordenen Erwerbungen ansehen, andrerseits in der Hingabe an das soziale Ganze, an die Gattung, die Gesammtheit seiner Pflichten beschlossen glauben, so dürfte es schwer sein, zu entscheiden, welches von beiden Momenten die Ursache und welches die Wirkung ist. Und gerade die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit dieser Entscheidung beweist die Enge des Zusammenhanges zwischen der theoretischen und der ethischen Tendenz. Dennoch zeigt sich auch hier die Unmöglichkeit, zu einer apriorischen Festsetzung derartiger Verhältnisse zu gelangen; denn die mannigfaltigsten, aus den Begriffen gar nicht zu konstruirenden Kombinationen zwischen dem theoretischen und dem ethischen Realismus oder Nominalismus kommen vor, und zwar sind sie insbesondere da nahegelegt, wo eine entschiedene erkenntnisstheoretische Scheidung entweder zwischen der Erscheinung der Dinge und ihrem übersinnlichen Substrat oder zwischen regulativen und konstitutiven Prinzipien zum Grunde liegt. Religiöse Stimmungen z. B. werden die Isolirung des Individuums gegenüber der allumfassenden göttlichen Einheit oft schwer empfinden; und gerade dies Gefühl, dass das irdische Leben der Einzelnen auf sich selbst gestellt ist, dass die Ansätze zur Einschmelzung in die höchste Allgemeinheit erfolglos abprallen, mag die Vorstellung und den Trieb einer inneren Arbeit der Seele hervorrufen, die zwar eben nicht im Irdischen, aber im Jenseits zu jener absoluten Einheitlichkeit mit Gott führe. Dieselbe mag als Anlage, Potenz, dunkler Drang allem Thun zum Grunde liegen, das demnach sein eigentliches Ziel, die Aufhebung der Eigensucht und Eigenexistenz, garnicht hier erreichen kann: die Vorstellung also eines thatsächlichen Individualismus ist mit einem

metaphysischen Realismus des Wollens verbunden. Die formal gleiche Verbindung bei sehr unterschiedenem Inhalte zeigt die Werthung der Konkurrenz. Die Voraussetzung derselben ist die Isolirung der Einzelnen gegen einander, die der Erkenntniss gegebene Thatsache, dass jeder auf sich steht und, indifferent gegen die Allgemeinheit, sich gegen jeden anderen Einzelnen zu behaupten sucht. Allein dieser Individualismus der primären Erscheinung kann nun doch verbunden werden mit dem Realismus übersubjektiver Werthe und Gebilde, welche aus der Konkurrenz hervorgehen sollen. Gerade sie sei das Vehikel für das der Gesammtheit Nützliche, die Vereinzelung und Reibung der Kräfte produzire nach einer geheimnissvollen Weisheit der Weltordnung die Institutionen und Güter, die dann jenseits aller Einzelnen stehend ihren Segen auf diese zurückstrahlen. Gewissermaassen eine intersubjektive Sittlichkeit setze sich diese objektiven Ideale, die den Individualismus der Subjekte zur Voraussetzung und zum Mittel haben. — Für eine andere Richtung mag ein theoretischer Realismus der sozialen Begriffe zum Grunde liegen. Die Gebilde, in denen sich das soziale Geschehen verfestigt und objektivirt hat: Sprache, Religion, vernünftige Denkform, Recht, Moral, Staat — haben sich allerdings von dem Einzelnen, der daran theilhat, scheinbar unabhängig gemacht; er findet sie vor als einheitliche Gegebenheiten, in denen die Beiträge der Individuen nicht mehr herauszuerkennen sind, die sich zwar jedem darbieten, aber sich gleichgültig dagegen verhalten, ob er daran theilnimmt oder nicht; daher denn keines von diesen der Vorstellung entgangen ist, ein unmittelbares Geschenk der göttlichen Macht zu sein, eine Vorstellung, die doch offenbar nur der substantialisirende Ausdruck dafür ist, dass uns die einzelnen individuellen Wirkungen nicht bekannt sind, die diese Gebilde geschaffen haben. Auch hier bewahrheitet sich die Vermuthung, die ich im 4. Kap. (I, 446) aussprach: dass das Verhältniss des Individuums

zu Gott vielfach nur ein Symbol seines Verhältnisses zur sozialen Allgemeinheit sei; die Hypostasirung der sozialen Kräfte in Gott ist der Höhepunkt des soziologischen Begriffsrealismus. Man braucht indess gar nicht so weit aufwärtszuschreiten, um jene Gebilde als konkrete und von den Individuen unabhängige Einheiten anzusehen und die völlige Abhängigkeit des Einzelnen von ihnen zuzugestehen, positiv, indem er seine Lebensinhalte von ihnen empfängt und nach ihnen gestaltet, negativ, indem er ihnen gegenüber machtlos ist. Sie bilden gewissermaassen das Apriori, das alle erfahrungsmässigen Bethätigungen des Individuums erst möglich macht. Ueber diese theoretische Einsicht aber kann man gerade nun die teleologische Ueberzeugung von dem Berufe des Einzelnen setzen: dass er jene Allgemeingebilde als Material für eine ganz besondere, nur ihm eigene Formung des Lebens zu benutzen habe. Der theoretische Realismus bildet so gerade die Grundlage für einen ethischen Nominalismus, das sozial Allgemeine erscheint gerade wegen seiner substantiellen Realität und Bedeutsamkeit zur Auflösung in das Individuelle bestimmt. — Ferner ist eine Kombination denkbar, in der die Existenz des Sozialen am Individuum als Thatsache anerkannt und die sittlichen Forderungen dahin zusammengefasst werden, dass diese an den Einzelnen gebundene soziale Qualität oder Energie sich aus ihm heraus in objektiven Gebilden verkörpere. Wer z. B. meint, dass alle künstlerischen, wissenschaftlichen, praktischen Begabungen nur besonders günstige Vererbungen seien, nur Anhäufungen von Erwerbungen der Gattung, der wird, indem er zwar sehr wohl weiss, dass die Gattung dies eben nur am Individuum in die Erscheinung treten lässt, doch zugleich die Pflicht daraus herleiten, dass solche Begabung nicht nur individuell ausgenützt werde, sondern er wird das Herstellen objektiver Werke und Thaten als sittliches Ideal anerkennen können. Das thatsächliche Universale in re, bezw. in per-

sona, wird ihm die Grundlage der ethischen Forderung, dass dies Universale zu einem für sich Bestehenden, von dem Individuum Gelösten jenseits des Persönlichen weitergebildet werde. — In umgekehrter Richtung endlich bewegt sich jene ethische Geschichtsphilosophie, die ihren Angelpunkt in dem Unterschiede der öffentlichen, exoterischen, von der persönlichen, innerlichen Sittlichkeit findet, und behauptet, dass jene zu immer reineren und umfassenderen Gestaltungen vorschreitet, während diese immer von vorn anfängt. Das allgemeine Gewissen der Menschheit, die sozusagen offiziellen Ansprüche und Voraussetzungen in sittlicher Hinsicht erhöhten und veredelten sich im Laufe der Geschichte; diesen Stand des allgemeinen Gewissens aber erreiche der Einzelne nicht, das Aufsteigen zu ihm, das Hineinbilden desselben in die eigene Persönlichkeit bleibe der Inhalt subjektiv sittlicher Idealbildung. Hier liegt also ein Realismus des soziologischen Universale als theoretisch anerkannte Thatsache vor, während die ethische Aufgabe darin besteht, dies Universale zu einem in dem Individuellen lebendigen und konkreten zu machen. Ich begnüge mich mit diesen Beispielen, die nur zeigen sollen, eine wie grosse Anzahl von Lebensrichtungen und -gestaltungen sich aus der Verflechtung jener einfachen Motive ergiebt, die theoretisch als Nominalismus und Realismus geformt sind. Hierdurch erhält erst der kategorische Imperativ seine Stellung in der Geschichte der grundlegenden Gedanken der Menschheit. Denn auch er ist nur einer der Versuche, zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen zu vermitteln, indem er das logische Verhältniss beider zum Prototyp ihres praktisch-sozialen macht; und weil er dies letztere blos imperativisch, blos als ethisches Ideal fasst, ermöglicht er es, zugleich doch auch andrerseits die Thatsächlichkeit des soziologischen Verhaltens als das Prototyp des logisch-metaphysischen Problems und seiner Lösungen anzusehen.

Sechstes Kapitel.

Die Freiheit.

Empirische und ethische Freiheit. Das Ich als Subjekt der Freiheit. Die Entstehung des Begriffes der inneren oder metaphysischen Freiheit aus äusseren und empirischen Verhältnissen. Reduktion historischer Freiheitstheorien. Die Anarchie. Die Freiheit und die objektiven Normen. Die Korrelation von Freiheit und Unfreiheit; soziologische, statistische, psychologische, metaphysische Vereinigungen beider. — Dialektische Erörterung der Freiheit. Der teleologische Sinn der Freiheit, ihre Begründung durch die Verantwortlichkeit. Anregungen zur Bildung der Freiheitsvorstellung. Mischung von Determinations- und Freiheitsvorstellungen als Grundlage der Praxis. — Die empirische Freiheit nach ihren positiven Inhalten. Freiheit als Herrschaft: über das eigene Ich, über den Besitz, über andere Menschen. Der Besitz als psychologisches Phänomen. Moralprinzip der Freiheit. — Erkenntnisstheoretische Erörterung der Freiheit. Die Verflechtungen der physischen und der psychischen Kausalreihen. Innere psychische Kausalität. Subjektive Voraussetzung aller Urtheile über Freiheit und Determination.

Die neuesten Darstellungen der Ethik zeigen eine unverkennbare Tendenz, am Probleme der Freiheit vorüberzugehen; es erscheint der Diskussion entweder nicht bedürftig oder nicht fähig. Jenes nicht, weil die Frage abgethan, definitiv zu Gunsten der Determinirtheit entschieden sei, vielleicht auch, weil sie überhaupt nicht in die Ethik, sondern in die Metaphysik und Erkenntnisstheorie gehöre; dieses nicht, weil das Problem in sich gewisse Widersprüche berge, die seine Erwägung mit Unfruchtbarkeit schlügen, wie dies durch seine ganze bisherige Geschichte bewiesen

werde. Nun scheint allerdings kein Zweifel, dass die blos vorschreibende Sittenlehre, das Kompendium der Ideale, die Freiheitsfrage nicht zu behandeln braucht. Denn die streng auf sich selbst beschränkte Setzung des Ideals fragt, rein als solche, nicht nach der Möglichkeit oder dem Maasse der Verwirklichung desselben; desshalb steht sie jenseits von Freiheit und Determinirtheit, denn die Frage nach diesen betrifft doch nur die Bedingungen der Verwirklichung, aber nicht den Inhalt des Ideals. Die beschreibende Ethik aber scheint mir nicht das gleiche Ignorirungsrecht zu besitzen. Denn zunächst angenommen, die ganze Vorstellung der Freiheit sei ein völliger Irrthum, so ist doch nicht nur seine psychologisch-historische Erklärung von grösster Wichtigkeit, sondern die Hartnäckigkeit seines Bestehens und seiner Forderung weist auf tiefe ethische Motive hin, deren Behandlung man sich nicht darauf hin entziehen kann, dass sie sich in der Freiheitsidee selbst missverstanden haben. Es sind zweifellos in dieser Idee eine grosse Summe von Gefühlen und Strebungen, von theoretischen und praktischen Voraussetzungen, von individuellen und sozialen Postulaten verdichtet; dieselben herauszuholen, gegeneinander zu isoliren und mit Rücksicht auf die Beleuchtung zu analysiren, die sie durch ihre Vereinigung in jener Vorstellung erhalten — das erscheint mir als eine Aufgabe, die die Moralwissenschaft nicht abweisen darf, ganz gleichgültig, mit welchem sachlichen Recht oder Unrecht alles dieses moralische Kapital gewissermaassen im Freiheitsbegriff investirt ist.

In der Entwicklung unserer höchsten, abstraktesten Vorstellungen findet sich oft der eigenthümliche Vorgang, dass niedere, empirische Vorstellungen, deren Inhalt und Tendenz einen direkten Gegensatz zu den ersteren bildet, diesen dennoch die Veranlassung des Entstehens geben. So ist der Gedanke, dass unsere ganze Erfahrungswelt eine Erscheinung sei, hinter der eine intelligible Welt der Dinge an sich

ruhe, gewiss etwas völlig Anderes als der Unterschied zwischen Schein und Wahrheit, welcher sich ganz auf dem empirischen Gebiet hält; dennoch hat offenbar die alltägliche Erfahrung von dem Trug der Sinne, durch den hindurch die Vernunft zu der Wahrheit der Dinge gelangt, den psychologischen Ursprung für jene transszendentale Unterscheidung gebildet. Es giebt keine Verwechslung, gegen die die Lehre von dem blossen Erscheinungscharakter der Welt sich so entschieden zu wehren hätte, wie die mit der Entgegensetzung zwischen Trug und Wirklichkeit, aus der sie doch selbst hervorgegangen ist. Der Begriff des punktuellen Atoms ferner kann nur durch die empirische Theilbarkeit der Materie angeregt sein, er liegt geraden Weges in der Fortsetzung derselben; und doch ist er die Negation eben dieses Begriffes der theilbaren Materie, er findet gerade seinen Gegensatz in jener räumlichen Ausgedehntheit der Substanz, die zu der Vorstellung seiner geführt hat. Die Vorstellung des göttlichen Wesens endlich ist ohne Zweifel aus dem Material irdischer Qualitäten und Beziehungen aufgebaut; und doch ist es nun gerade der Gegensatz zu allem Irdischen, der das Göttliche charakterisirt. Sein Wesen besteht gerade in der Abweisung derjenigen Relativitäten, aus denen es sich emporgebildet hat. — Mit der Freiheit nun verhält es sich nicht anders. So wenig der reine Begriff der Willensfreiheit, den die metaphysische Ethik behandelt, mit dem zu thun hat, was wir im Empirischen, im bürgerlichen Leben, in individuellen Verhältnissen Freiheit nennen, so wäre doch wahrscheinlich ohne diese letztere der Begriff der ersteren gar nicht entstanden. Schopenhauer hat die tiefgreifende Bemerkung gemacht, dass die gewöhnliche Bedeutung der Freiheit: dass man thun könne, was man wolle, es noch völlig unentschieden lasse, ob denn das Wollen selbst determinirt wäre oder nicht; die Freiheit des Willens sei etwas völlig anderes als die Freiheit, zu thun was man will. Dies ist nicht nur eine richtige Er-

kenntniss, sondern eine der wenigen wahrhaft fördernden in der Geschichte der Freiheitslehre. Sie muss aber ergänzt werden durch die andere, dass jene sekundäre Freiheit, die des Handelns gemäss dem Willen, doch den historischen Unterbau für die Vorstellung von der Freiheit des Willens selbst bildet. Jene hat sich psychologisch zu dieser aufgegipfelt, wenngleich der so entstandenen ein völlig anderer Inhalt, ein Objekt ganz anderer Ordnung zukommt. Ja, wie in den obigen Beispielen kann man sagen, dass gerade ein gewisser Gegensatz zu den empirischen, veranlassenden Vorstellungen den eigentlichen Sinn des ethischen Freiheitsbegriffes ausmacht. Denn ihn charakterisirt gerade die Gleichgültigkeit dagegen, ob man das, was man will, auch auszuführen im Stande ist; die innere Freiheit zeigt ihr Wesen und ihren Werth gerade in der völligen Unabhängigkeit von der äusseren Freiheit, aus der sich offenbar die Vorstellung ihrer entwickelt hat. Allgemeine methodische Prinzipien nöthigen uns, da, wo gröbere, sinnliche Vorgänge gegeben sind, von denen feinere und abstrakte eine Uebertragung, ein Symbol, eine Anwendung auf schwierigere und später bewusst gewordene Objekte darstellen, die ersteren als die psychologischen Ausgangspunkte und Veranlassungen der letzteren anzusehen; wir würden sonst nicht, z. B. von den sinnlichen Einzeleindrücken behaupten können, dass sie Material und Anregung für die Bildung der allgemeinen Begriffe wären. So nun in unserem Falle. Da die aktuelle Ueberlegung uns mancherlei Möglichkeiten verschiedenartiger Handlungsweisen zeigt, zu denen allen wir gleiche Fähigkeit und äussere Chance haben, so wird sich wohl daraus die Vorstellung gebildet haben, dass auch jenen inneren Bewegungen, die dem schliesslichen Entschluss des Handelns zum Grunde liegen, auf die sich aber das Bewusstsein erst später richtet, ebenfalls eine mehrfache Möglichkeit der Richtung verstattet ist. Dass ich das thun kann, was ich will, also empirisch frei bin,

lässt den Gedanken so leicht nicht aufkommen, dass eine Bindung des Willens selber diese Freiheit an ihrer höhergelegenen Quelle von vornherein annullirt haben könnte, und die Freiheit des Thuns wächst so gewissermaassen nach rückwärts in die Freiheit des Wollens aus. Andrerseits wird die Ueberzeugung von der Unfreiheit des Willens wohl aus der Beobachtung hervorgehen, dass unser Wille unzählige Male seine Inhalte nicht in der äusseren Welt auszuwirken vermag. Seine empirische Ohnmacht, die Folge überwältigender, in anderer Richtung laufender Nothwendigkeiten in der äusseren Ordnung der Dinge, projizirt sich begreiflicher Weise zurück zu dem Glauben, dass er selbst gefesselt, und selbst von vornherein denjenigen, alle Macht ausschliessenden Kräften unterworfen wäre, die seine Weiterentwicklung im Handeln unausweichlich bestimmen. Die äussere Freiheit setzt einen Willen voraus, der als Ursache der Handlung gedacht wird. Fällt die letztere nun ihm konform aus, reicht seine Kraft hin, um seinen Inhalt in den äusseren Umständen auszuprägen, so nennt man ihn frei. Wenn dieser Begriff auf den Willen selbst übertragen werden soll, so bedarf es nun wiederum für diesen eines weiter zurückgelegenen Prinzips, das die Mannigfaltigkeit seiner Inhalte sich im Wollen ausleben lässt, ohne in ihm jenen Widerstand zu finden, der in den äusseren Beziehungen Unfreiheit bedeutet. Ist es äussere Freiheit, dass ich thun kann, was ich will, so innere, dass ich wollen kann, was ich will — wobei freilich, wenn keine Tautologie herauskommen soll, entweder das letztgenannte Wollen oder das letztgenannte Ich eine andere, gleich zu untersuchende Bedeutung als das erste haben muss. Oder man könnte es auch folgendermaassen darstellen. Jede Freiheit bedarf, mit Jakob Böhme zu reden, eines Gegenwurfes, d. h. eines Gegensatzes von Subjekt und Objekt, welches letztere sich entweder nachgiebig und konform oder widerstrebend und abweisend jenem gegen-

über verhält, und damit dessen Freiheit oder Unfreiheit beweist. In Bezug auf Freiheit im empirischen Sinne sind es nun die äusseren Gegebenheiten, die das Objekt des wollenden Subjekts bilden, und je nach ihrem Verhältniss zu diesem es als frei oder unfrei zeigen. Wird nun nach der Freiheit oder Determinirtheit dieses wollenden Subjektes selbst gefragt, so muss der nothwendige Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt in ihm selbst gesucht werden. Ein innerstes Prinzip muss vorhanden sein, zu dem sich ein anderer willensmässiger Bestandtheil oder Funktion unserer Seele in entweder übereinstimmender oder selbständig widerstrebender Weise verhält. Im ersteren Falle würden wir jenes Prinzip eben als frei bezeichnen, während es im zweiten durch Kräfte, die ausserhalb seiner stehen, in seiner Wirkung bestimmt oder behindert wird, also determinirt, unfrei ist. Wenn überhaupt zwischen dem, was man im empirischen Sinne Freiheit nennt, und dem inneren, ethischen Sinn derselben, irgend eine Verwandtschaft bestehen soll, irgend eine Formgleichheit, die die Anwendung des gleichen Wortes begründet, so bedürfen wir auch für seine letztgenannte Bedeutung jener Zweiheit eines aktiven Prinzips und einer für dieses äusserlichen Macht, die ihm entweder Freiheit lässt oder es in einer von ihr ausgehenden Richtung bestimmt.

Dieses Innerlichste nun, dessen man zur Freiheit des Willens bedarf und das zum Wollen selbst die Stellung hat, wie das Wollen zum Handeln in dem empirischen Freiheitsbegriff, ist offenbar das sogenannte Ich. Wenn man von der Freiheit des Willens spricht, so ist letzteres jedenfalls kein genitivus subjectivus; nicht der Wille ist frei zu wollen — das wäre ein leerer Zirkelbegriff — sondern das Ich ist frei zu wollen. Die Freiheit bedeutet nach dieser Richtung hin, dass das Ich sich im Wollen ausprägen kann, ohne Widerstand zu finden, d. h. ohne dass dieses durch anderweitige, nicht aus dem Ich quellende Kräfte bestimmt werde und so die Freiheit des Ich, zu

wollen, beschränke. Jene scheinbar tautologische Erklärung der innern Freiheit: dass ich wollen kann, was ich will — erhält so einen synthetischen Sinn, indem der Ton auf das zweite Ich gelegt wird; ich bin frei, wenn ich will, was ich will, d. h. was mein Ich will, im Gegensatz zur Bestimmung meines Willens durch Potenzen, die ich nicht meinem ursprünglichen Ich zuzähle, wenngleich ich sie vielleicht unter den weitesten Begriff desselben fassen muss. Es liegt hier der Einwand nahe, den ich selbst in verwandten Zusammenhängen hervorgehoben habe: dass mit alledem doch nur ein zweites Wollen geschaffen sei, das an dem Ich haftet, gegen das sich jedoch die Frage der Freiheit oder Determinirtheit genau so erhebt, wie gegen das primäre, unmittelbar dem Handeln entsprechende. Diese Selbsttäuschung ist jedoch nicht unvermeidlich, sobald man annimmt, dass das Ich doch nicht blos Wille ist, sondern eine durch alle möglichen sonstigen Inhalte charakterisirte Individualität, ein Komplex von Qualitäten, Gedanken, Gefühlen, vielleicht gar ein metaphysisches Etwas. Dann besteht seine Freiheit eben darin, dass sich dieser Charakter des Ich ungehindert im Wollen ausprägen kann, während seine Determinirtheit bedeutete, dass abseits gelegene Einflüsse, etwa sinnlicher, mechanischer, suggestiver Art, die Wirksamkeit des Ich vom Wollen ausschliessen. Wie der Bürger nicht frei ist, wenn despotische Gewalten sein politisches Handeln derart bestimmen, dass sein Wille ganz ohne Einfluss auf dasselbe ist; wie ein Künstler nicht frei ist, wenn äussere Nothwendigkeiten seine Produktionsweise in Bahnen zwingen, die seinem künstlerischen Wollen entgegengerichtet sind: so ist der Mensch in sittlicher Beziehung nicht frei, wenn sein Wollen selbst, dessen Freisein in seinem Erfolge für das Handeln liegt, durch andere Kräfte und in anderen Richtungen bestimmt wird, als sie in dem Ich und seiner eigensten Qualifizirung liegen. Wie das Handeln frei ist, wenn es dem Willen gemäss ist,

so ist der Wille frei, wenn er dem tieferen, oberhalb seiner vorausgesetzten Prinzip gemäss ist.

Ich prüfe nun hier nicht näher, inwieweit diese Vorstellung einem wirklichen Verhalten der Dinge erklärend entspricht, oder wenigstens in sich widerspruchslos ist. In beiden Beziehungen wird sie schweren Bedenken begegnen, insbesondere durch die Lostrennung des Willens als eines gewissermaassen substantiellen Wesens von der übrigen Persönlichkeit und seine Beeinflussung durch Kräfte, für welche diese nicht verantwortlich ist. Es kommt mir nur darauf an plausibel zu machen, dass alle Vorstellungen über Freiheit gewissermaassen ihr Schema in dieser Vorstellung eines Ich finden, das sich zu dem Willen selbst verhält wie dieser zu der äusseren Erscheinung der Handlung. Denn ob man nun eine Freiheit behauptet oder nicht: der Begriff ihrer, den man zugiebt oder abweist, geht überall auf ein Ich zurück, aus dem das Wollen quillt. Dieses Ich bestimmt nun entweder das Wollen mit sich konform und wird dadurch für seine Willensakte verantwortlich; oder das Wollen wird durch unpersönliche, mechanische Kräfte bestimmt, so dass das Ich keinen Ausdruck in ihm findet und also auch keine Verantwortung dafür trägt. Der Wortsinn der mit der Freiheit solidarischen Zurechnung bestätigt dieses. Eine That wird mir „zugerechnet“, wie ein Posten einem Konto zugerechnet oder „zugeschrieben“ wird, d. h. als zu ihm gehörig erkannt, als Theil dieser Einheit und Gesammtheit behandelt; nur wenn die Handlung als ein Theil meines Ich erkannt, d. h. zu mir gerechnet wird, wird sie mir zugerechnet. Und bedeutet die Wahlfreiheit, dass ich statt A zu wollen auch B oder C hätte wollen können, so liegt doch der Akt des Wählens hinter — oder, wenn man will, vor — dem Wollen. Denn wollen kann ich nur A oder B oder C; ist es einmal da, das heisst, ist es überhaupt wirkliches Wollen,

so ist es auch eindeutig bestimmt und hat keine Freiheit mehr, nicht das zu sein, was es nun einmal ist.

Damit erscheint nun freilich die Schwierigkeit nur zurückgeschoben. Denn die Freiheit der Wahl zwischen A, B, C haftet nun auf dem Ich, statt auf dem Willen. Dieses kann man auch zugeben, ja, wir behaupten dies gerade als das hier Wesentliche. Thatsächlich ist der ganze Begriff der inneren Freiheit nichts anderes als eine Zurückschiebung der Erscheinung äusserer, relativer Freiheit auf ein tiefer gelegenes Absolutes, und diese Zurückschiebung ist auch keine Erklärung, sondern nur ein Ausdruck für das Problem oder den angenommenen Thatbestand der Freiheit. Wegen dieser Gleichsetzung des Freiheitsgedankens mit dem Ich-Gedanken war es auch nur konsequent, wenn man auf Kantischen Wegen schliesslich die Freiheit in das einmalige Ergreifen des intelligiblen Charakters setzte. Diese Lehre von einer überzeitlichen Willensthat, die, selbst frei, alle erscheinenden Handlungen des Individuums bestimmte und diese dadurch an der Freiheit theilnehmen lässt, ist sehr viel logischer und konsequenter, als ihre metaphysische Wunderlichkeit zunächst annehmen lässt. Ihr grundlegendes Motiv ist die Ueberzeugung, dass der Verlauf der empirischen Ereignisse nicht an irgend einem Zeitpunkte durch das Eingreifen der Freiheit unterbrochen werden darf. Hat die Reihe der Erscheinungen erst einmal begonnen, so ist jede spätere durch die frühere unweigerlich determinirt. Desshalb ist nur das erste Glied oder, wenn man will, das Ganze als absolutes Ganze von jener Bestimmtheit frei, die innerhalb seiner den Relationen seiner Glieder die Freiheit nimmt. Dem Anspruch der Kausalität würde vollkommen genügt, wenn auch der gesammte Wirklichkeitsinhalt ein anderer wäre, und nur, nachdem er einmal ohne jede Prädetermination so gesetzt ist, die Entwicklung seiner Einzelheiten in gegenseitiger Determinirung erfolgt. Wenn Kant also meint, dass ein

anderer intelligibler Charakter auch einen anderen erscheinenden gegeben hätte, so kann man dem nicht den naheliegenden Einwurf entgegenhalten, dass ein anderer erscheinender Charakter, als der wirkliche, den ganzen gesetzlichen Zusammenhang der Erscheinungswelt durchbrechen würde, da gerade nur derjenige, der eben da ist, aus den vorangegangenen Umständen sich ergeben konnte. Denn diese Umstände wären eben von vornherein andere gewesen, wenn jener andere intelligible Charakter als primäres Element einen der Ausgangspunkte, eine der Grundlagen der empirischen Weltentwicklung gebildet hätte. Wie es kein Naturgesetz giebt, das die Welt als Ganzes nothwendig machte, ihr erster Zustand und ihre Existenz überhaupt vielmehr gegeben sein muss, damit nun die Naturgesetze, das Vorgefundne aufnehmend, es zu den jetzt nothwendigen Formen weiterbilden, so wird auch jedes Element, das den empirischen Willen einer Person trägt, vorgestellt als eines, dessen Existenz überhaupt, dessen ursprüngliche — vorzeitliche oder überzeitliche — Setzung frei ist, während es dann, einmal existirend und in die Erscheinung eingetreten und von dem Zwange der Naturgesetze ergriffen, seinem empirisch-zeitlichen Phänomen nach determinirt ist, dennoch aber in dieser bestimmten Weise determinirt nur durch die Art seiner ursprünglichen undeterminirten Setzung. Soll es eine Freiheit geben, so kann sie, da sie nicht innerhalb der schon begonnenen Erscheinungsreihe auftreten darf, nur an den Anfang oder in das überempirische Fundament derselben gesetzt werden. Vermöge und nach der ursprünglichen Setzung herrscht in der Erscheinungsreihe Prädestination, die aber, wie Schelling hervorhebt, der Freiheit nicht widerspricht, weil sie Bestimmung durch das Prädestinirte selbst, das heisst durch seine ursprüngliche, durch nichts nezessitirte Setzung ist. Diese, alle empirische Bedingtheit erst gründende, selbst also freie That der Kreirung des wollenden Ich, ist eine völlig folgerichtige

Möglichkeit, die Kausalität des empirischen Willens mit der Freiheit zu vereinigen. Die Freiheit besteht auch hier in der fundamentalen Bestimmung des einzelnen, erscheinenden Wollens durch das intelligible Ich. Wo absolute, metaphysische Freiheit zugegeben wird, kommt sie immer auf diese Bestimmung hinaus. Ihr Inhalt, die Sachlichkeit ihrer Entscheidung wird ihr also durch die qualitative Bestimmtheit des Ich gegeben, und desshalb mündet auch die radikalste Freiheitslehre, die Fichte'sche, die zugleich die Fortsetzung der Kantischen ist, in der völligen Identifizirung des Ich mit der Freiheit, und setzt die Freiheit, die zugleich Sittlichkeit ist, in die Uebereinstimmung des empirischen Ich mit dem reinen, was ein anderes Wort für dieselbe Sache ist. Darum steht auch der theoretische Solipsismus, der nur das Ich als Realität bestehen lässt und die ganze Welt zu einem Vorgang in ihm degradirt, in einem tiefen Zusammenhang mit der Freiheit; und zwar sind die verknüpfenden Denkbeziehungen die folgenden. Ich habe früher schon angeführt, dass die Welt als Ganzes nicht kausal bedingt ist. Kein Naturgesetz bestimmt, dass es überhaupt eine Welt geben muss, sondern erst, wenn sie existirt, wird das Kausalgesetz für ihre Theile untereinander gültig. Die kosmische Nothwendigkeit gilt also nur für jede Einzelheit in ihrer Beziehung zu einer anderen, aber nicht für das Ganze als Ganzes. Dieses Verhalten könnte man nun auf die menschliche Seele übertragen. Die psychische Kausalität und Naturbestimmtheit betreffe die einzelnen Akte derselben, die eine Vorstellung werde von der anderen nothwendig bestimmt. Aber das Ganze der Seele sei von dieser Nothwendigkeit nicht getroffen, als Ganzes sei sie frei von der Bindung, die innerhalb ihrer gelte. Allein das wäre doch nur möglich, wenn unser Geist ein wirklicher Mikrokosmos, ein in sich geschlossenes Ganzes wäre. Ist er auch als Ganzes nur ein Theil der Welt, eine ihrer Einzelheiten, die mit anderen zu gegenseitigen

Beziehungen verflochten ist, so gilt auch für ihn die nothwendige Bestimmtheit alles Partiellen und Relativen. Ist also das Ich in der Welt beschlossen, so ist es auch als Ganzes nicht frei, wohl aber, wenn die Welt im Ich beschlossen ist. Ist das Ich, wie es der absolute Idealismus lehrt, das einzige Existirende, so ist es auch frei, und die Naturnothwendigkeit gilt nur für seine Inhalte, relativ zu einander. Dieser Zusammenhang, der zwischen der inneren Geschlossenheit, dem Charakter kosmischer oder mikrokosmischer Vollständigkeit einerseits und der Freiheit andrerseits besteht, erzeugt überall da eine Tendenz zu der Annahme einer Freiheit, wo der Geist als ein System, ein in sich abgeschlossenes Ganzes erscheint. Der absolute Idealismus ist nur die höchste Steigerung und Verfestigung der letzteren Ueberzeugung, und ihm entspricht desshalb auch die absoluteste Freiheitslehre. Den Beweis für solchen Zusammenhang des Ichs mit der Freiheit finden wir auch in der Negation beider geliefert, an dem Spinozistischen System, das gerade den metaphysischen Bestand der Persönlichkeit zu Gunsten der All-Einheit aufhebt. Der Determinismus Spinozas und seine Läugnung einer eigentlichen Individuation sind nur zwei Ausdrücke für dasselbe Denkmotiv, und dem entspricht es nun vollkommen, dass er in der Bemühung, eine sittliche Freiheit dennoch zu retten, sie in dem Vermögen zu solchen Thaten erblickt, die ausschliesslich durch die inneren Wesensgesetze des Handelnden selbst (per solas ipsius naturae leges) verstanden werden können.

Wenn ich aber so den Begriff der Freiheit nicht nach dem, was er wohl sachlich sein möchte, sondern nach dem, worauf sich seine theoretischen Ausgestaltungen zurückführen lassen, in einem Verhältniss zwischen dem Ich und dem Willen sehe, so liegt es nahe einzuwenden, dass für denjenigen, der das Ich seinerseits als determinirt annimmt, die Willensfreiheit selbst dann vernichtet wäre, wenn voll-

kommene Konformität zwischen dem Ich und dem Willen existirte, worein wir doch eben die Freiheit setzten. Hiergegen kann man indessen unsere Bestimmung des Freiheitsbegriffes von verschiedenen Seiten her aufrecht erhalten. Zunächst lässt es, wie eben schon angedeutet, der konsequente Determinismus sehr oft zu einem eigentlichen Ich gar nicht kommen. Ihm geht der Kreislauf des Stoffes wie der Kraft durch alle Punkte des Seins gleichmässig hindurch, ohne sich an einem einzigen zu jener Dauer zu festigen, durch die sich das Ich von den verfliessenden Inhalten der Einzelheiten oder von der empirischen Welt überhaupt abhebt. Die Läugnung der Personalität fällt insofern, man möchte sagen a priori, mit der Determinirtheit zusammen, von der Dogmatik des Buddhismus an, für die der ruhelose Wirbel der Erscheinungen einerseits keine Ausnahme vom Kausalgesetz, andrerseits kein Ich bestehen lässt, bis zu Hume, bei dem sich der gleiche Zusammenhang zeigt. Er ist absoluter Determinist in dem Sinne, dass ihm jeder menschliche Willensakt als unbedingt berechenbar aus seinen psychischen und physischen Antezedentien gilt; und in dieser fortwährenden Verknüpfung der Ereignisse ist nun auch die Seele nichts als a bundle of different perceptions in a perpetual flux and movement. Bei einer derartig deterministischen Weltanschauung ist also die Seele von vornherein so gedacht, dass das Wollen gar nicht aus ihr als einem Wesen selbständiger, aktiver Natur hervorgehen kann. Sie ist keine Substanz, die irgend etwas anderes aus sich bestimmen könnte, also auch das Wollen nicht. Indem Herbart und seine Schule das Seelenleben in die Mechanik der einzelnen Vorstellungen auflöst, tritt an die Stelle des Ich als eines Wesens die Wechselwirkung von Vorstellungen, an die Stelle des Wollens als einer Seelenkraft eine Bewegung, ein Aufstreben der Vorstellungen. Die Mechanisirung des psychischen Geschehens findet also auch hier ihr Korrelat in der Aufhebung des Ich, des

Sitzes der Freiheit. Dem entspricht es vollkommen, wenn dasjenige, was von dem Ich, mit demjenigen, was von dem Wollen noch bleibt, in ein besonders enges Verhältniss gesetzt wird. Beide sollen sich neben einander entwickeln, aneinander gekettet durch die Gemeinsamkeit des ihnen zu Grunde liegenden wirklichen Geschehens, durch die Vorstellungen, die ebenso das Ich des Wollens, wie das Wollen des Ich bewirken. Was Herbart bei alledem von der Freiheit noch erhalten will, lässt dennoch die Beziehung zum Ich erkennen. Derjenige sei frei, dessen Willen seiner sittlichen Einsicht konform sei. Diese sittliche Einsicht aber empfinde man als das eigentliche Selbst, während die Begierden, die von äusseren Umständen erregt sind, als Fremdes empfunden werden. Daher trete das Gefühl der Freiheit ein, sobald das Fremde sich zurückzieht vor demjenigen Willen, welcher der unmittelbare Ausdruck jener Einsicht ist. Die Seele selbst als metaphysische Realität bleibt ganz aus dem Spiel. Es handelt sich bei dem allen, das Ich eingeschlossen, um die Verhältnisse zwischen Vorgängen an ihr. Eine entschiedenere Gegeninstanz aber gegen die Beziehung des Determinismus zur Aufhebung des Ich scheint Leibniz zu bilden, bei dem die Seele viel mehr als bei Herbart den Charakter eines empirischen Individuums, des Ich, trägt, und der den schärfsten Begriff des Individuums doch mit einem lückenlosen Determinismus verbindet. Allein genauer angesehen, kommt er von einer anderen Seite her doch zu dem gleichen Resultat. Denn indem die Welt überhaupt, die physische nicht weniger als die geistige, durch die Monadenlehre auf schlechthin individuelle Grundlagen zurückgeführt wird, fällt jener eigentliche Begriff des Ich fort, der diesem gerade eine Ausnahmestellung in dem Gewühl der Erscheinungen anwies, und auf seine innere Einheit hin, die keinem anderen Wesen zukam, die Befreiung von der naturgesetzlichen Determinirtheit beanspruchte. Ist diese Innerlichkeit und Abgeschlossenheit allgemeiner

Charakter des Seienden, ist jeder Bestandtheil desselben sozusagen ein Ich, dessen Schicksale sich ohne äussere Veranlassung aus seinen ursprünglichen Spannkräften entwickeln, so ist allerdings der Begriff der Freiheit erfüllt, aber er verliert seinen speziellen Sinn, weil eine anders gestaltete Möglichkeit von vornherein ausgeschlossen ist. Sobald jeder Einfluss auf das Wollen, ausser dem aus dem tiefsten Einheitspunkte des Ich quellenden, durch die metaphysischen Prinzipien abgewehrt ist, so fehlt eben jener „Gegenwurf", der dem Freiheitsbegriff erst seinen Sinn giebt. Dadurch also, dass der Determinismus hier seine schärfste Gestalt annimmt, für die die Entwicklung jedes Punktes der Welt in diesem Punkte potentiell beschlossen liegt, derart, dass ein völlig ungetrübtes Auge in ihm seine ganze Zukunft ablesen könnte — dadurch schneidet er die ganze Freiheitsfrage in unserem Sinne ab. Für diese vernichtet er das Ich gerade so wie der Spinozistische Determinismus es thut: dieser, indem er überhaupt kein Ich, jener, indem er überhaupt nur Ichs bestehen lässt. Sowohl der Determinismus, der sich in der absoluten Einheit alles Seins, wie derjenige, der sich in der absoluten Individualität jedes Seins ausdrückt, verlöschen gleichmässig jene Differenzen unter den möglichen Bestimmungen des Wollens, durch die erst Bejahung oder Verneinung des eigentlichen Sinnes der Freiheit möglich ist. Wenn wir also als Typus der Freiheitsfrage behaupteten: ob das Wollen, obgleich formal vom Ich ausgehend, seine Richtung und Qualifikation entweder von dem eigentlichen Ich selbst oder von ausserhalb desselben gelegenen Mächten erhielte; wenn dem entgegen der erstere Fall doch nicht mit der Freiheit identisch erschien, weil die Determinirtheit des Ich die Freiheit auch dann aufhöbe, wenn dieses Ich wirklich den Willen nach sich bestimmte; so sehen wir nun, dass der Determinismus in seinen hier erwähnten Gestalten unseren Freiheitsbegriff desshalb nicht alterirt, weil er einen speziellen Begriff des Ich von

vornherein ausschliesst. Das Wollen des Menschen wird hier durch die gleichen Kräfte und Gesetze wie alles andere Weltgeschehen bestimmt, unter Ausschaltung des Ich als einer besonderen, über diesen anderweitigen Kräften stehenden Instanz. Unsere historische Vorstellung von der Unfreiheit ist also hier erfüllt: ein Wollen, das nicht vom Ich bestimmt ist. Denn hierfür macht es offenbar keinen Unterschied, ob das Ich als ein spezifisches, exzeptionelles Wesen zwar vorhanden ist, aber nicht die selbständige Macht der Willensbestimmung besitzt, oder ob es von vornherein negirt ist. Ich führe endlich in dieser Reihe noch Beneke's Begriff der psychologischen Freiheit an. Ihm erscheint der Mensch insoweit frei, als zu der vorliegenden Handlung alle auf sie irgend bezüglichen Seelenenergien unverkürzt und bewusst mitwirken. Unfrei handeln wir, sobald irgendwelche psychologischen Beziehungspunkte der Handlung unbewusst bleiben. Dieses deckt sich offenbar mit unserer Deutung aller menschlichen Freiheitsbegriffe. Denn es besagt, dass die freie Handlung als solche von dem Gesammt-Ich, soweit es Beziehung auf sie hat, getragen wird, dass es in ihr seinen adäquaten Ausdruck findet. Darum kann selbst die Handlung des Wahnsinnigen, sobald sie mit der erkrankten Seelenprovinz nichts zu thun hat, und alle auf sie bezüglichen psychischen Inhalte bewusst sind und zusammenwirken, frei heissen. Die Nüancirung ist hier nur die, dass bei der Unfreiheit nicht sowohl die Bestimmtheit des Handelnden durch schlechthin äussere Momente als das blosse Fehlen innerer, zur Gesammtheit des hier in Betracht kommenden Ich gehörender Kräfte betont wird. Für die positive Bedeutung der Freiheit hingegen bleibt die Bestimmung genau bestehen, dass die Verursachung der Einzelhandlung durch die Gesammtheit der inneren, in dem Ich befassten Provinzen die Anwendung ihres Begriffs rechtfertigt.

Aber auch da, wo das Ich sich als absolute, von der

Kritik des Seelenbegriffs nicht zersetzte Individualität darstellt, begnügen sich die historisch vorliegenden Freiheitsbegriffe fast durchgehends mit der Konformität des Wollens mit dem Ich. Wenn also statt dessen die Uebereinstimmung des Wollens mit der Vernunft als Freiheit gilt, so ist doch in diesen Fällen die Vernunft ihrerseits das eigentliche Ich. Es widerspricht desshalb dem hier vorgetragenen Grundgedanken in keiner Weise, wenn der Dualismus von Freiheit und Gebundenheit philosophischerseits auch als der von Vernunft und Sinnlichkeit gedeutet wird. Dieses giebt aber zu folgenden Bemerkungen Veranlassung. Dass die Bestimmung des Willens durch sinnliche Eindrücke als Unfreiheit gilt, im Gegensatz zu der durch die Vernunft, liegt offenbar daran, dass die sinnlichen Eindrücke selbst ihre unzweideutigen und zwingenden Ursachen in der äusseren Welt haben. Indem sie in einer Weise hervorgerufen werden, die von allen psychischen Verhältnissen am meisten der physischen Kausalität ähnelt, vererben sie diese Gebundenheit natürlich auf die ganze Kette der Verhältnisse, die sich aus ihnen entwickeln. Geht eine Handlung wirklich aus der Sinnlichkeit als solcher hervor, so ist kein Raum für eine Freiheit. Wie eine Reihe von Thaten, deren jede durch die vorhergehende determinirt ist, dennoch als frei bezeichnet werden kann, sobald nur die erste frei war, so ist umgekehrt jede beliebige That unfrei, sobald sie die Folge eines unfreien Geschehens ist; wesshalb denn auch gerade Handlungen dieser Art mit Vorliebe auf die Einwirkung ganz äusserer Mächte, der Versuchung oder des Teufels geschoben werden. Das Ich lehnt die Verantwortung für Ereignisse ab, für die es nur der Durchgangspunkt ist, und in denen bloss physische Ereignisse sich durch das Medium der Empfindung und des Impulses in Handlungen umsetzen, ohne dass aus dem Ich selbst heraus andersartige, aus jenem sinnlichen Anstoss nicht berechenbare Kräfte dieses Handeln modifizirten. Weil die Sinnlichkeit

von dem abhängt, was ausserhalb des Ich liegt, sind die von ihr bestimmten Handlungen unfrei, wobei es freilich für die völlige Willkürlichkeit zeugt, der die Hohlheit derartiger Begriffe und Abstraktionen Raum giebt, dass gerade die sinnlich bestimmten Handlungen wieder durchgehends als egoistische, auf das Ich bezügliche bezeichnet werden. — In solcher Identifizirung der sinnlich bestimmten mit den unfreien Handlungen liegt nun die verhängnissvolle, durch die ganze Geschichte der Sittenlehre sich hindurchziehende Verwechselung von Sinnlichkeit im theoretischen und im praktischen Sinne. Die naturgesetzliche Determinirung des Empfindens, auf die hin sich die Empfindungslehre als den einzig exakten Zweig der Psychologie rühmen darf, betrifft doch nur die Sinnlichkeit in zentripetaler Bedeutung, aber keineswegs diejenige, die dem ihr angerechneten Handeln jenen besonderen, von der Vernunftmässigkeit verschiedenen Charakter giebt. Der Willensprozess, für den die sinnliche Empfindung den Endzweck, den Abschluss des Handelns bildet, ist als solcher doch ganz unabhängig von derjenigen Gesetzmässigkeit, die ihr selbst als psychologischem Prozesse eigen ist. Die Vorstellung des Sinnenvorganges, die im Bewusstsein vorangehend, die Reihe der Handlungen aus sich entspringen lässt, wird hier mit dem realen Sinnesvorgange selbst verwechselt, und so die Determinirtheit, die dieser seinen Konsequenzen einprägt, auf die Entwicklungen der Vorstellung seiner als rein inneren Zweckes übertragen. Wenn wir uns auch durch Sinneneindrücke unausweichlich bestimmt fühlen, so ist es dadurch noch keineswegs präjudizirt, sondern steht noch gänzlich dahin, ob das durch die Hoffnung und den Reiz derselben geleitete Handeln gleichfalls den Charakter der Nothwendigkeit oder den der Freiheit trägt. Die grundlegende Aeusserung Kants, dass bei Bestimmung des Willens durch eigene Glückseligkeit der sittliche Werth der Handlung sich ganz gleichgültig dagegen verhielte, ob man das Glück in den

Niederungen der Sinnlichkeit oder auf den Höhen der Vernunft suche, findet hier ihre Parallele. Für die Frage, ob der Wille überhaupt frei oder determinirt ist, ist offenbar die Frage von der Sinnlichkeit oder Vernunftmässigkeit seines Inhalts ganz unabhängig. Denn die Freiheit, die ihm etwa in einem Falle zugesprochen wird, kann doch nur bedeuten, dass er auch die Möglichkeit hatte, den anderen Inhalt zu wählen, also die formale Qualität, die er an dem einen äussert, auch einem anderen gegenüber besitzt.

Weiterhin wird die folgende erkenntnisstheoretische Betrachtung die Gleichsetzung des freien mit dem durch die Vernunft determinirten Wollen in ihren tieferen Motiven beleuchten. Der Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich, wie er bei Kant auftritt, wird meist sehr missverständlich für metaphysisch gehalten, für einen Unterschied, der dem zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich entspräche; beide würden durch den unausfüllbaren Abgrund des kontradiktorischen Gegensatzes geschieden. Die Unerkennbarkeit, richtiger Unvorstellbarkeit, des Dinges an sich wäre eine absolute, aus seinem Begriff folgende. Diese allgemeine Auffassung des Kantischen Idealismus ist entschieden unrichtig. Es handelt sich nicht um den Gegensatz von Vorstellung und Nicht-Vorstellung, sondern um den zwischen empirischem und rein intellektuellem Vorstellen. Kant hat die Kritik der reinen Vernunft nicht geschrieben, um uns zu belehren, dass das Nicht-Ich nicht das Ich ist, sondern um zu zeigen, dass alle unsere Erkenntniss an Sinneseindrücke als Material gebunden ist und dass durch reine, über die Sinneserscheinungen hinausgehende Vernunft keine Erkenntniss einer Wirklichkeit möglich ist. Nicht weil das Ding an sich seinem Begriff nach uns ewig ein jenseitiges bleiben muss, ist es uns unerkennbar, sondern weil das reine Denken kein Erkenntnissmittel ist. Wäre es ein solches, hätten wir die intellektuelle statt der

sinnlichen Anschauung, so hätten wir auch Erkenntniss des Dinges an sich, die nicht dem Denken an und für sich, sondern nur dem an die Sinne gebundenen Denken versagt ist. Dem Unterschiede zwischen Erscheinung und Ding an sich entspricht also nicht der absolute Unterschied von Vorstellen und Nicht-Vorstellen. sondern der relative zwischen Erfahrung und reinem Denken. Unter den allgemeinen Begriff des Vorstellens gehört auch das Ding an sich, der intelligible Gegenstand Kants, der zwar nicht erkennbar, weil nicht sinnlich erkennbar, wohl aber überhaupt vorstellbar ist. Ein ganz paralleler Unterschied nun besteht zwischen Freiheit und Determinirtheit. Nicht das ist die Meinung des ernsthaften Denkers, dass zwischen beiden ein absoluter kontradiktorischer Gegensatz bestehe, wie zwischen Zufall schlechthin und Gebundenheit schlechthin. Eine Bestimmung des Wollens findet vielmehr in jedem Falle statt, und der Unterschied ist nur der relative, ob dieselbe durch sinnliche oder durch vernunftmässige Motive erfolge. Wie in dem erkenntnisstheoretischen Fall das Gegensatzpaar nur empirisches und rein intellektuelles Vorstellen ist, das der Erscheinung und dem Ding an sich entspricht, beides aber in das gemeinsame Gebiet des Vorstellens überhaupt gehört, so ist hier sinnliche und intellektuelle Bestimmung der entscheidende, der Gebundenheit und Freiheit entsprechende Gegensatz, dessen beide Seiten aber unter den Begriff der Bestimmung gehören. Auf die fundamentalen Denkformen zurückgeführt, stellen sich beide Fälle gleichmässig folgendermaassen dar. Es sind Gebiete absoluten Charakters mit kontradiktorischen Abgrenzungen gegen ihre Gegensätze gegeben: das Gebiet der Vorstellung überhaupt im Gegensatz zu dem, was schlechthin nicht Vorstellung, nicht Ich ist, und das Gebiet der Bestimmung überhaupt im Gegensatz zu dem Zufall schlechthin. Innerhalb dieser werden nun je zwei relative Gebiete gesondert, von denen sich jedes nur durch seinen Gegensatz gegen das andere bei gemeinsamer

Umfassung durch jenes charakterisirt. (Die Gebiete des sinnlichen Vorstellens und Bestimmtwerdens einerseits, des intellektuellen Vorstellens und Bestimmtwerdens andrerseits.) Und nun tritt bei oberflächlicherer Auffassung das Selbst-Missverständniss ein, dass das relative Gegensatzpaar als korrespondirend den absoluten Gegensätzen erscheint, von denen doch der eine für sich allein jenes ganz umschliesst. (Die sinnlich-empirische Erkenntniss einerseits. die reine Vernunftvorstellung andrerseits soll der Vorstellung überhaupt und dem Nicht-Vorstellbaren überhaupt, dem absoluten Dinge an sich entsprechen; die sinnliche Determinirtheit soll die Determinirtheit schlechthin, die intellektuelle die Freiheit schlechthin sein.) In dem theoretischen Falle beharrt wenigstens in Hinsicht des Verständnisses Kants der Irrthum noch weiter. Dem relativen Unterschiede zwischen empirischer und Vernunfterkenntniss wird noch immer in Hinsicht des Objektes der absolute Unterschied von Vorstellung und Ding an sich untergeschoben. In dem ethischen Falle ist der Irrthum durchgehender vermieden oder wenigstens beseitigt. Es ist fast überall erkannt, dass es sich von vornherein garnicht um jene absolute Freiheit, die Zufall wäre, sondern um eine bestimmte Art von Determinirtheit handelt, an der allerdings die Missverständlichkeit des Namens Freiheit noch als ein Residuum jenes Irrthums haftet. Auch da, wo die Wahlfreiheit am entschiedensten gefordert wurde, an den Anfängen der christlichen Spekulation, zeigen manche Andeutungen doch, dass auch hier nicht in dem Willen selbst die Freiheit lag, sondern in der Nicht-Bestimmung desselben durch andere als die innerlichen Momente des Ich. Das Modell der menschlichen Freiheit war nämlich die Freiheit Gottes, der die Welt ursachlos aus dem Nichts geschaffen hatte. Was bei dieser Freiheit negirt wird, sind also ausserhalb Gottes gelegene Stoffe oder Kräfte, die etwa nur den Durchgangspunkt ihrer Entwicklung in ihm hätten. Unmittelbar und

allein aus ihm entsprang die Welt, zu der keine ihm äussere Nothwendigkeit vorhanden war. Diese Freiheit nun ist es, von der ein Theilchen oder ein Analogon, den Gnostikern zufolge, den Menschen von Gott verliehen ist. Offenbar wird also auch hier der Inhalt der menschlichen Freiheit in die Freiheit von etwas gesetzt, nämlich von Veranlassungen, welche ausserhalb des Ich liegen. Das ganze Motiv, aus dem der christliche Denker die Freiheit fordert, ist die Unmöglichkeit, aus Gott, als dem allguten Prinzip, das Böse in der Welt herzuleiten. Dazu bedurfte es eines weiteren, selbständigen Prinzips, das in der Produzirung des Bösen ganz ebenso von aller äusseren Bedingtheit unabhängig ist, wie Gott in der Produzirung des Guten. Was dieses Prinzip, das Ich, frei erscheinen lässt, ist also die Thatsache, dass seine Handlung ausschliesslich von ihm selbst ausgeht; seine Wahlfreiheit bedeutet, dass, was es auch vollbringe, ob Gutes oder Böses, die Veranlassung dazu ausschliesslich in ihm selbst gesucht werden muss. Die Freiheit und das Ich weisen eben unmittelbar aufeinander hin; die Entschiedenheit, mit der das Christenthum die Freiheit fordert, fällt mit der Ausprägung des Persönlichkeitsbegriffes zusammen, die von ihm ausging. Umgekehrt dringt das Alterthum weder zu der Tiefe des Freiheitsproblems, noch zu der der Ichvorstellung, und ich glaube, dass beide Mängel nicht ausser Zusammenhang standen. Wenn meine Annahme richtig ist, dass der metaphysisch-ethische Freiheitsbegriff nur in einer Verlegung des empirischen Freiheitsbegriffes in die tieferen Schichten der Seele besteht, auf einer Uebertragung des Verhältnisses zwischen Wille und Handlung auf das zwischen Person und Wille — so wird jene Vorstellung der Freiheit um so unentschiedener und unvertiefter sein, je weniger noch der Begriff der Persönlichkeit seine entschiedene Stellung als absoluter Träger der psychischen Relativitäten gewonnen hat.

Auf die Abhängigkeit der Freiheit vom Ich weist aber

auch ihre psychologische Umkehrung hin, die Abhängigkeit der Ausbildung der Persönlichkeit von dem Vorhandensein der empirischen Freiheit. Die amerikanischen Neger sprechen noch jetzt von sich gern in der dritten Person, häufig sogar nur mit der Bezeichnung: this nigger. Der Mangel, resp. die Kürze der Ausbildung ihrer Freiheit hat es zu der ihrer Individualität noch nicht kommen lassen. Und wenn die Statistik eine besondere Häufigkeit des Selbstmordes unter Dienstboten und Soldaten aufweist, so wird man schliessen dürfen, dass die Freiheitsbeschränkung, in der diese Stände übereinkommen, jenes Gefühl eines speziellen Werthes der eigenen, individuellen Existenz niederhält, das der kräftigste Schutz gegen Selbstmordgedanken ist. — Die Verbindung zwischen Ichvorstellung und Freiheit, die aus dem angeführten Beispiel aus der Geschichte des Christenthums hervorgeht, legt auch die Vermittlung beider nahe, die der Sittlichkeitsbegriff überhaupt vollzieht. Wir begegnen ebenso oft der Vorstellung, dass das tiefste, „eigentliche“ Ich des Menschen das gute Prinzip sei, dass es seine Sittlichkeit trage oder darstelle — wie der anderen, dass die rechte, „eigentliche“ Freiheit mit seiner Sittlichkeit identisch sei. So willkürlich, verschwommen und blos analytisch derartige Beziehungen zwischen höchsten Abstraktionen zu sein pflegen, — von der einen wird nämlich durch irgend einen Zusatz, wie „eigentlich“, „recht“, „wirklich“ und ähnl. gerade nur das übrig gelassen, was von vornherein mit der anderen übereinstimmt — so bringen sie uns jedenfalls die psychologische Thatsache nahe, dass auch in dieser Vermittlung durch den ethischen Werth hindurch die Angewiesenheit der Freiheit auf den Ichbegriff zum Ausdruck ringt.

Der Parallelismus der an die Freiheit und der an das Ich geknüpften Werthvorstellungen zeigt sich übrigens auch nach einer anderen Richtung. Ich habe früher hervorgehoben, dass der Schätzung des Ich als des Sitzes der

Sittlichkeit, der lichten Höhe menschheitlicher Entwicklung die entgegengesetzte gegenübersteht, nach der es gerade das böse, zu überwindende Prinzip, den „dunkeln Despoten“ in uns darstellt. Die genau gleiche Doppelheit der Werthung knüpft sich an die Freiheit. Neben ihrer Identifizirung mit dem Besten und Edelsten in uns findet sich doch auch die Vorstellung, dass sie der Sitz der Sünde und Unvernunft ist. Giordano Bruno hält ihren Besitz für so unterwerthig, dass er sie nur dem Menschen in seiner Unvollkommenheit, Gott aber die Nothwendigkeit zuschreibt. Und die populäre, sprachgebräuchliche Auffassung folgt dem, wenn sie unter „Willkür“ ohne weiteren Zusatz immer die böse oder wenigstens ungerechtfertigte Willkür versteht. Durch dieses Wort, das an und für sich doch ein blosses Synonym für Freiheit ist, hat die Doppelbeurtheilung derselben sich einen Ausdruck verschafft, der derjenigen des Ich fehlt, ohne dass der sachliche Parallelismus der Schätzung dadurch gestört würde, der aus der Struktur beider Begriffe hervorgeht.

Man muss immer im Auge haben, dass alle Begriffe von Freiheit, auch wenn die Realität derselben noch so entschieden bejaht werden soll, doch von vornherein auf ein Kompromiss mit der Determinirung gehen. Die Bemühung zielt dahin, den Begriff von vornherein so zu gestalten, dass seine Bejahung nicht dem sonst anerkannten Begriff von Kausalität widerspreche. So sehr auch der direkte Ausdruck davon vermieden werden mag, handelt es sich doch meistens darum, die Freiheit als eine besondere Art von Kausalität zu verstehen; dass man eines Ich bedarf, an dem die Freiheit hafte, von dem die freie Entscheidung ausgeht, ist offenbar noch ein Rest von Kausalität. Indem der Wille vom Ich abhängig gedacht wird, und dies als das Wesen der Freiheit gilt, wird es vermieden, sie mit dem blossen unverantwortbaren Zufall zusammenfallen zu lassen, mit der Schöpfung der That

aus dem Nichts, die den ganzen Zweck der Annahme einer Freiheit vereiteln würde. Richtete sich einmal die Frage der Freiheit, die zunächst das äussere Handeln betraf und hier durch dessen Verhalten zum Willen entschieden wurde, nun gegen den Willen selbst, so bietet sich das Ich als nächste Instanz dar, zunächst weil sein zwischen unmittelbarer Erfahrung und metaphysischer Abstraktion liegender Charakter es zu der Ausnahmefunktion, die es als Träger des freien Willens übt, besonders geeignet macht, dann, weil in seinem Begriff zugleich diejenigen anderweitigen Momente vereinigt sind, um derentwillen man überhaupt zu einem Freiheitsproblem kam. Denn das Ich ist hier, wie die Mehrzahl der metaphysischen Begriffe, ein Lückenbüsser, der Name für eine Forderung, der den Schein einer synthetischen Erfüllung derselben annimmt. Wenn der äussere Zwang fortfällt, so bleibt noch der Wille. übrig, der die Handlung bestimmt und in Bezug auf diese also frei ist. Nun soll bei der inneren Freiheit entsprechend der innere Zwang fortfallen, der den Menschen zu einem von Vorstellungen getriebenen Automaten machte. Dabei aber bleibt nichts übrig, was diese Freiheit nun ebenso trüge, wie in jenem äusserlichen Fall das Wollen es thut; und das Ich, — oder die Vernunft oder wie man sonst den Träger der Freiheit nennt, — ist nichts als ein x, das man an diese leere Stelle setzt, die Folge davon und die Bezeichnung dafür, dass hier ein positives Etwas gefordert wird, aber ebenso nur die Hypostase dieser Forderung wie das Ding an sich es für die Forderung einer Ursache unserer Vorstellungen ist. Wie Metaphysik überhaupt entsteht, indem man ein am Empirischen und Relativen geltendes Verhältniss entweder ganz oder mit einem Gliede auf das Absolute überträgt, auf dasjenige, was das ganze Gebiet des Relativen einschliesst: so ist auch hier das empirische Verhältniss zwischen dem Handeln und Wollen auf die Beziehung zwischen dem empirischen Wollen und dem meta-

physischen Ich übertragen. Die wechselnde Angemessenheit jener beiden ersten zu einander, die wir als Freiheit oder Unfreiheit bezeichnen, erscheint hier als Freiheit des Ich, sich im Wollen auszudrücken bezw. als Bestimmtheit dieses letzteren durch ihm äussere Mächte. Die theoretischen und metaphysischen Bedürfnisse, die hierzu führten, sind dieselben, die hinter dem Vorstellen eine Seele, ein Subjekt und hinter dem Geschehen eine Kraft fordern. Nachdem der Kausaltrieb erst einmal als den Träger der Willenserscheinungen ein Ich hypostasirt hat, wird durch die Divergenz der letzteren, durch ihre scheinbare Ungleichmässigkeit bei gleichen äusseren Umständen eine Kraft gefordert, deren Wesen eben die Verschiedenartigkeit der Aeusserungen bei Gleichartigkeit der Reize bildet. Und wie die empirische Freiheit darin besteht, dass bei gleichen physischen, politischen, ökonomischen etc. Umständen der Einzelne die Kraft hat, seinen Willen durchzusetzen, mag dieser nun diesen bestimmten oder den entgegengesetzten Inhalt haben, so wird in das Ich die Kraft hineinverlegt, unter ganz gleichen Umständen so oder ganz entgegengesetzt zu wollen. Die Vorstellung, dass hinter dem Willen ein Ich steht, welches ihn dirigirt, fällt ganz unter die Tendenz, die jene alte Beobachtung ausspricht, dass wir die Vorgänge in der Seele nur nach Analogie mit äusserlich sinnlichen Bewegungen vorstellen. Man denkt sich dabei den Willen oder das Bewusstsein gleichsam als ein Instrument, das man auf ein Objekt richtet, wie eine Schusswaffe auf ein Ziel. Das Verhältniss, das zwischen dem Bewusstsein und seinem äusseren Objekte besteht, wird in das Innere der Seele transponirt. Wie wir sehen, dass gewisse Veränderungen in der Aussenwelt daraufhin eintreten, dass in unserem Bewusstsein gewisse Bewegungen vor sich gehen, so schieben wir nun diese psychischen Bewegungen selbst auf ein tiefergelegenes Subjekt, das mit dem Bewusstsein so schaltet, wie dieses mit seinen Objekten. Es wiederholt sich dabei

jene einfache Uebertragung des körperhaften auf den seelischen Vorgang gleichsam auf einer anderen Stufe, das Psychische wird nicht nach Analogie des rein Physischen gedacht — wie wenn wir von Verbindung und Trennung der Vorstellungen, ihrem Gleichgewicht oder Uebergewicht, ja von Vorstellungen überhaupt sprechen, — sondern nach Analogie eines schon zwischen Psychischem und Physischem spielenden Vorganges. Dieses analogisirende Verfahren muss jener abgeschwächten Kausalität günstig sein, in der der philosophische Freiheitsbegriff besteht.

Mag man nun die Genesis des Freiheitsbegriffes aus der Analogie mit der empirischen Freiheit überall herauserkennen können oder nicht, jedenfalls veranlasst sie die Moralwissenschaft, die die Freiheit zunächst psychologisch als Glaubensvorstellung untersucht, vor Allem jenem empirischen Freiheitsbegriff näherzutreten, der nicht die Freiheit des Willens, sondern die Freiheit des Thuns zum Inhalte hat, wie überhaupt wohl die Einzelheiten dieser empirischen Bedeutung der Freiheit ein sehr viel reicheres und fruchtbareres Gebiet für die Moralwissenschaft bilden, als die metaphysische Frage nach der Freiheit des Willens selbst, vor der jene bis jetzt sehr zu kurz gekommen sind. Wir finden dabei zuerst, dass die Doppelbedeutung der sittlichen Freiheit als absolutes liberum arbitrium indifferentiae und als Bestimmung durch das Ich, durch das Gute, durch die Vernunft ihr Gegenbild auch im Aeusserlichen findet. Der Freiheitsbegriff des anarchistischen Individualismus besteht in der blossen Losgebundenheit von Einflüssen und Bestimmungen seitens einzelner oder kollektiver Kräfte, er ist die rein negative Seite der Freiheit. Denn seine konsequente Ausgestaltung lehnt auch gerade jene innere Konsequenz ab, die nicht von mechanischem Zwang, sondern von ideellen, dem Geiste selbst immanenten Normen ausgeht. Die Inhaltslosigkeit dieses Freiheitsbegriffes dokumentirt oder rächt sich, indem er nicht bei sich stehen bleibt, sondern

eigentlich von vornherein zwei psychologische Ergänzungen in sich aufzunehmen pflegt. Er tritt, erstens, nur selten als reine Unabhängigkeit in dem Sinne auf, dass alle äussere Zumuthung und Verlockung einer Bindung als ein völlig Gleichgültiges abglitte. Solche Gleichgültigkeit würde sich darin zeigen müssen, dass jene Insinuationen und Verpflichtungen ein rein zufälliges Verhältniss zu dem individuellen Belieben haben und ihm gelegentlich ebenso gut parallel wie entgegengesetzt gerichtet sein können. Statt dieser absoluten, nur in sich selbst ruhenden Freiheit begegnen wir vielmehr in diesem Falle meistens einer positiven Opposition gegen äussere Ansprüche, einem Kampfe gegen sie, statt einer Unberührtheit durch sie. Die absolute anarchische Freiheit wird in der Regel nicht gewahrt durch Gleichgültigkeit, die sich in dem wechselnden Verhalten zu den Normen ausspräche, sondern durch ein Verhalten durchgehender Abwehr ihrer — und nicht nur Abwehr, sondern versuchten Niederkämpfens, — das also doch wieder Determinirung durch sie ist, wenn auch eine solche mit negativem Vorzeichen. Hiermit nähert sich dieser Freiheitsbegriff gerade jener Bestimmung, die sich mit der philosophischen Freiheit, mit der Konformität des Wollens mit dem Ich oder einem Ideal zu verbinden pflegt: dass Freiheit eigentlich nur Befreiung wäre, ein unendlicher Prozess, und dass wir nicht sowohl frei sind, als frei werden. Hiervon aber auch abgesehen, stellt sich nun, zweitens, die absolute Freiheit im empirischen Sinne meistens nicht sowohl als Mangel jeder Determinirung überhaupt, sondern nur jeder bestimmt gerichteten und konsequenten Determinirung heraus, wodurch sie dann gerade jeder Zufälligkeit äusserer Anstösse, jeder momentanen Situation und ihren Reizen um so widerstandsloser hingegeben ist; und diese Hingebung an den Augenblick, ja gerade die Willigkeit, der äusserlichsten, ephemersten Lockung zu folgen, pflegt diese Freiheitstendenz mit einem gewissen Trotz zu betonen. Hier wird eigentlich nur jene

Bindung negirt, die alle Folgehandlungen in einer bestimmten Richtung festhalten will, nachdem eine primäre Handlung einmal einen bestimmten Charakter getragen hat. Der Anspruch solcher inneren Folgerichtigkeit pflegt, wo er überhaupt vorhanden ist, um so stärker aufzutreten, je freier die Wahl des ersten Schrittes war; wenn nun dem gegenüber das Recht der Laune vertheidigt wird, wenn der Wille sich in jedem Augenblick dem Wechsel äusserer Reize gemäss entwickelt, ohne seine späteren Momente irgendwie von seinen eigenen früheren abhängig zu machen, so ist dies allerdings die schärfste empirische Opposition gegen jenen metaphysischen Freiheitsbegriff, der die Freiheit auf das Ich gründet. Denn das Ich findet sein Fundament ebenso wie seinen Ausdruck in dem Zusammenhange und der Konsequenz seiner einzelnen Inhalte, ja die qualitative Einheitlichkeit seiner Akte giebt überhaupt erst das Recht, von einem Ich zu sprechen. Charakterisirt sich hier die Freiheit, als Willkür anarchischer Laune, durch eine Hingebung des stetigen, an die eigenen Konsequenzen gebundenen Ich an die bunte Divergenz äusserer Einflüsse und Lockungen, so zeigt eine andere Betonung der gleichen Elemente, wieso gerade die Abwehr solcher Reizungen und äusserer Zufälligkeiten den Begriff der Freiheit erfüllt. Der Lauf der Natur — in den wir auch die primären, unmittelbar an das Physische geknüpften Willensimpulse einreihen — folgt einer Gesetzmässigkeit, die die geradlinige Konsequenz unserer Ideen, die innerlichen Zusammenhänge unseres Sollens fortwährend durchkreuzt, sie in den mannigfaltigsten Winkeln schneidet. Indem wir nun aber an diese Natur ursprünglich gebunden sind und sie, in ihrer Gleichgültigkeit gegen unsere Ideen, die Entwicklung biegt und bricht, die vom individuellen und idealen Standpunkt aus normal und nothwendig erscheint, stellt sich die Befreiung von ihr als Bestimmtheit nach Normen der Vernunft dar. Die gerade, zwecksichere Tendenz, die diese

statt der Zickzacklinie momentaner Verflechtungen und Reizungen innehält, fällt mit der Befreiung von der ursprünglichen Bindung durch das blos Natürliche zusammen. Die Vielheit und Zerfahrenheit der Natur lässt so einerseits die ideelle Einheit und Ordnung des Lebens als Freiheit erscheinen, während sie selbst andrerseits, wie wir vorher gesehen hatten, gerade gegenüber solcher teleologischen Bindung und Bestimmtheit das Bild der Freiheit darbietet. Der Grund dieser Willkürlichkeit in der Auftheilung der Lebensgebiete an die Freiheit und die Gebundenheit liegt darin, dass die Natur und die menschliche, normative Idee gegeneinander zufällig sind, dass der innere charakterisirende Zusammenhang der einen den der anderen in keiner Weise präjudizirt und keine irgend berechenbare Funktion seiner bildet. Die Folge davon ist, da nun einmal diese beiden Kategorien in der Betrachtung des Lebens gleichzeitig zu Worte kommen, dass man nur die innere Konsequenz je einer zu betonen und zum Maassstab zu machen braucht, um die andere zufällig und gewissermaassen bedeutungslos zu finden, so dass es als die eigentliche Freiheit geschätzt wird, wenn man sich der Macht entzieht, die sie über uns ausüben will.

Es ist indess verständlich, dass die philosophische Vorstellung von der Freiheit sich fast ausschliesslich für die eine Möglichkeit entscheidet und die Anarchie der Laune und des absoluten liberum arbitrium als Unfreiheit zu bezeichnen liebt: denn diese zerstört den Begriff des Ich, der sich auf die konsequente einheitliche Richtung der Willensäusserung aufbaut und seinerseits das Fundament jenes Freiheitsbegriffes bildet. Und der tiefere psychologische Grund dieser Parteikombination und der Bindung der Freiheit an die Ichvorstellung enthüllt sich uns durch die auf das vorhin Gesagte zurückblickende Erwägung, dass die Atomisirung des Ich, die Auflösung seiner inneren Zusammenhänge durch eine um so grössere Abhängigkeit von

den rein äusseren Reizungen und Bedingungen ergänzt wird. Mit diesem Gedanken ist man von statistischer Seite dem Bedenken entgegengetreten, dass die von der Statistik angenommene Regelmässigkeit und Berechenbarkeit der Willenshandlungen die Negation der menschlichen Freiheit bedeutete. Quételet behauptet, dass gerade die Freiheit des Willens es sei, die unsere Handlungen stetig und gleichmässig gestalte, während die natürlichen Impulse, Leidenschaften und Eindrücke denselben den buntesten, unregelmässigsten, zufälligsten Charakter zu verleihen strebten. In welcher Lage der Weise sich auch befinden möge, er entferne sich nur wenig von dem mittleren Zustande, auf den er glaubt sich beschränken zu müssen. Nur bei den Menschen, welche dem Strom ihrer Leidenschaften sich ganz überlassen, findet man jene unvermittelten Uebergänge, die treuen Reflexe aller äusseren Ursachen, welche auf sie einwirken. So begünstige also der freie Wille den regelmässigen Ablauf der gesellschaftlichen Ereignisse statt ihn zu hemmen. Ein Volk, welches nur aus Weisen bestände, würde jährlich die konstanteste Wiederkehr derselben Thatsachen zeigen. Daher erkläre sich, dass die unter dem Einfluss des freien Willens stehenden gesellschaftlichen Erscheinungen von Jahr zu Jahr mit grösserer Regelmässigkeit vor sich gehen, als die lediglich von materiellen Ursachen abhängigen. Diese Deduktion mag angreifbar genug sein, vor allem, weil sie die als regelmässig festgestellten Handlungen als Produkte der Vernunft und Selbstbeherrschung darstellt, während die Statistik doch gerade die Beständigkeit und Regelmässigkeit in den durch moralische Unzulänglichkeit und Unvernunft hervorgerufenen Handlungen vor Augen führt. Allein sie bringt doch den Gedanken zum Ausdruck, dass es angesichts der unendlichen Mannigfaltigkeit natürlicher Reizungen eines über ihnen stehenden Willens bedürfe, dessen eingreifende Korrekturen allein einen einheitlichen Zusammenhalt, ein

planmässiges Fortschreiten der Handlungen erzielen könnten; das Ich zerflattert in dem Maasse, in dem diese Umbiegungen und Einlenkungen der primären Impulse und Neigungen ausbleiben. Von diesen und der Prinzipienlosigkeit ihrer Einflüsse muss der Wille frei sein, damit die zusammenhängende Bedeutung seiner Inhalte ein Ich bilde. Und umgekehrt, je weniger eine solche innere Bindung, sozusagen ein konsistenter Aggregatzustand der psychischen Inhalte statt hat, desto leichter werden von aussen einströmende Reize über uns Herr. Je unmittelbarer Jemand dem Augenblick lebt, je „freier" von dem Zwange innerlicher Konsequenzen, desto leichter giebt er sich dem zufälligen Eindruck gefangen, desto geringeren Widerstand vermag er den äusseren sinnlichen Mächten entgegenzusetzen. Von seiten der empirischen Freiheit zeigt sich dies in dem häufigen Zusammenhang zwischen Anarchie und Despotismus. Je unbedingter das Handeln dem Willen folgen kann, je weniger äussere Norm und Schranken jeden auftauchenden Impuls reguliren, desto unbedingter und haltloser giebt sich die Persönlichkeit auch dem Einfluss und der Direktive neu auftretender Gewalten hin. Und zwar findet diese Korrelation nicht nur so statt, dass Freiheit und Despotismus sich zeitlich ablösen, sondern beide bestehen nebeneinander. Der Despotismus findet oft sein Korrelat und sogar seine Unterstützung in der vollkommensten Freiheit, ja selbst Zügellosigkeit der ihm nicht wichtigen Beziehungen der Persönlichkeiten; die Despotien der italienischen Renaissancezeit liefern dafür häufige Beispiele. Wie die Menschen nun einmal beschaffen sind, setzt das innere liberum arbitrium indifferentiae an Stelle der konsequenten, im Ich krystallisirten Bindungen nur den Zufall wechselnden Bestimmtwerdens, während die entsprechende äussere Form der Freiheit, bei der die äusseren Verhältnisse ein unmittelbares Umsetzen des Willens in Handlungen gestatten, ganz ebenso der um so entschiedeneren Fesselung des Handelns

durch Gewalten, die jenseits des eigenen Willens stehen, Thür und Thor öffnet.

Es ist dabei natürlich im Auge zu behalten, dass jener äussere Zwang, der das Handeln von dem Wollen abbiegt, immerhin auch nur auf den Willen wirkt, und dass, wenn Jemand anders handeln muss, als er will, dies nur bedeutet, dass die persönliche Neigung, der mit dem innersten Ich konforme Wille vergewaltigt wird. Schliesslich muss doch auch das verabscheuteste, erzwungenste Handeln gewollt werden, sonst würde es nicht geschehen (vgl. Bd. I, S. 56). Aller Unterschied zwischen Wollen und Handeln, auf den sich der empirische Freiheitsbegriff gründet, ist doch nur ein Unterschied zwischen zwei Willensarten: dem eigentlichen persönlichen, aus der Majorität unserer Strebungen hervorgehenden, dessen Erfüllung unser ganzes Ich befriedigt, und demjenigen, den äussere Verhältnisse provoziren, weil sein Inhalt das Mittel zu irgend welchen unvermeidlichen Zwecken bildet und dessen Erfüllung desshalb uns, d. h. die innerlicheren und werthvolleren unserer Wollungen nicht befriedigt. Wenn wir thun, was wir nicht wollen, weil uns die Freiheit fehlt, zu thun, was wir wollen, so bedeutet dies, aus dem ungenauen populären Ausdruck auf die realen Elemente zurückgeführt, das folgende. Es sind gewisse Ziele gegeben, die wir unbedingt erreichen. oder häufiger, gewisse Zustände, die wir unbedingt vermeiden wollen. Durch äussere Mächte, d. h. solche, über die unser Wille keine Macht hat, ist irgendwelches Thun zur unumgänglichen Bedingung dieses Erreichens bezw. Vermeidens gemacht. Jenes Thun aber hat ausser dem gewünschten Zweck noch Nebenerfolge, welche uns dasselbe unerwünscht oder schmerzlich machen, und es in Widerstreit mit wesentlichen und positiven Zielen und mit demjenigen setzen, was wir als das eigentliche, fundamentale Wollen unseres Ich empfinden. Insoweit also wollen wir dieses Thun nicht, das wir schliesslich doch wollen. Fielen

jene äusseren Umstände fort, die dieses Handeln einem Theil unserer Willensenergien aufdrängen, so würde unser Handeln sich in anderer Richtung entfalten, und zwar gemäss den nun aus dem latenten in den „freien“ Zustand tretenden anderweitigen Tendenzen. Freiheit und Unfreiheit sind also beides Willensverhältnisse, und der Unterschied zwischen ihnen kann nur als ein solcher des Quantums oder auch des Werthes gedeutet werden. Nehmen wir die seltenen Fälle eines unmittelbar körperlichen Zwanges bezw. mechanischer Hinderung aus — sie sind thatsächlich seltener als man glaubt, weil viele so bezeichnete Fälle sich bei genauerem Hinsehen doch als solche psychischen Zwanges zeigen —, so bedeutet Unfreiheit, dass die Handlung, oder Unterlassung die wir jetzt allerdings thatsächlich wollen, weil sie ein gewolltes Ziel realisirt, zugleich den meisten oder den werthvollsten Strebungen unseres Ich widerstreitet. Freiheit dagegen findet statt, wenn keine äusseren Umstände dasind, welche ein gewolltes Ziel durch ein derartiges Thun bedingt sein lassen, und wenn infolgedessen das wirklich eintretende Thun nicht nur dieses Ziel eines partikularen Wollens mit Unterdrückung alles übrigen realisirt, sondern das für uns hauptsächliche oder werthvolle Wollen für sich allein das Handeln aus sich hervorgehen lässt. Die populäre Vorstellungsweise hat allenthalben die Neigung, diejenigen Züge der Dinge, die bei gemeinsamer Grundlage ihre Unterscheidung bewirken, als ihre alleinigen und desshalb trennenden Qualitäten aufzufassen. So vernachlässigt sie bei der Unfreiheit das Moment des Wollens, das in ihr steckt und ihr das gleiche positive Fundament wie der Freiheit verleiht. Es spricht für die Vermuthung von der Genesis der sittlichen Freiheitsidee aus der äusseren Freiheit, dass an jener der dem eben erwähnten parallele Fehler begangen wird. Wenn man die Freiheit in der Selbstbestimmung gegenüber der Heteronomie sucht, so vergisst man meistens, dass jene fremden, durch Autorität,

Furcht, Sinnlichkeit uns gegebenen Direktiven doch auch nur durch Aufnahme in das Ich zu Willensbestimmungen werden. Wie wir nur unsere eigenen Gedanken denken, so wollen wir schliesslich auch nur unsere eigenen Wollungen; was freilich den Inhalt des Gewollten so wenig wie den des Gedachten alterirt. Ob die Bestimmung des Willens also ausschliesslich vom eigenen Ich oder auch von fremden Ichs ausgeht, ist nur ein Unterschied des Grades oder des Werthes: in jenen Fällen ist nur ein umfassenderer Theil der Gesammtpersönlichkeit, ein tiefer in ihre Wurzeln hineinreichender, beim Entschluss betheiligt, in diesen lässt die Nachweisbarkeit seiner Quellen auch die psychischen Momente, die ihn tragen, als einen blos endlichen Theil der Person überhaupt erkennen, — dem gegenüber jenes Ich der sittlichen Freiheit oder Autonomie gerade durch die empirische Unbegründbarkeit seiner Entscheidungen als ein unergründliches, mit endlichen Bestimmungen nicht zu erschöpfendes erscheint.

Daraus, dass die Unfreiheit auch einen Willen bedeutet, aber denjenigen, der nur eine Minorität von Wollungen repräsentirt, verstehen wir nun weiter — und damit lenken wir wieder in die Erörterungen des vorletzten Absatzes ein — wieso man die absolute Freiheit, die in der Luft schwebende Indifferenz so häufig gerade als Unfreiheit bezeichnet hat. Denn diese Freiheit, die nicht einmal Autonomie, sondern nur Zufall ist, befriedigt keine irgend umfassenderen Strebungen; indem sie das einzelne Wollen von seinen historischen Zusammenhängen löst, stellt sie dasselbe ganz auf sich selbst und macht es zu einem reinen Zufall, ob noch sonstige Inhalte des Ich, ob irgend ausgedehntere Willenskreise in ihm repräsentirt sind. Sie mündet also gerade an demselben Resultat wie die Unfreiheit, bei der es auch — entweder unmittelbar oder durch den Abzug des Widerstrebenden, positiv Nichtgewollten von dem erreichten Ziele — nur zur Befriedigung eines Bruchtheils

vom Wollen kommt. Andrerseits wird aus dem gleichen Grundgedanken klar, wieso man die giltige sittliche Freiheit in eine Uebereinstimmung des Wollens mit objektiven Gesetzen, Ideen oder Idealen erblicken konnte. Denn in demjenigen, was uns als objektive Norm erscheint, ist eine grösste Zahl von Willensakten verdichtet, und durch ihre Erfüllung ist, wenn auch nicht der individuelle, so doch der soziale Wille maximal befriedigt. Die Divergenz, die zwischen den beiden letzteren bestehen mag, findet in diesen Theorien keinen Ausdruck, sei es weil für die hier festzustellenden allgemeinen Begriffe die individuellen Differenzen verschwinden und nur das allen Gemeinsame, das sachliche oder soziale Interesse als Willenseinheit erscheint, sei es. weil die wahrste und gründlichste Befriedigung auch der Strebungen des Ich nur auf Grund ihrer Uebereinstimmung mit den sozialen, logischen oder metaphysischen Forderungen erzielt würde. Indem wir das Wesen der Freiheit für jetzt im Gegensatz zum Zufall wie zur Unfreiheit in die Realisirung der Majorität der Wollungen setzten, erscheinen es nur als zwei von verschiedenen Seiten aufgenommene Ansichten eben dieses Grundgedankens, wenn die Freiheit einerseits als Uebereinstimmung des Wollens mit dem eigenen Ich, als Autonomie, andrerseits als Uebereinstimmung mit den objektiven Normen oder Ideen bezeichnet wird. Und indem beides gleichmässig von jener Wurzel abzweigt, bringt es wieder die Korrelation zwischen der Vertiefung der Individualität und der Verbreiterung des Allgemeinheitsprinzips zum Vorschein, die uns schon oft entgegengetreten ist.

Die Korrelation zwischen dem Ich und den objektiven Normen, die in ihrer beiderseitigen Beziehung zum Freiheitsbegriff zum Ausdruck kommt, motivirt sich vielleicht noch tiefer durch folgende Ueberlegung. Nach dem allgemein giltigen Begriff von Freiheit wird sie dadurch aufgehoben, dass eine einzelne Vorstellung, eine Leidenschaft oder ein-

seitige Blendung unbedingte Herrschaft über das Seelenleben gewinnt. Wen eine einzige Vorstellung so erfüllt, dass sein Bewusstsein keinen Raum mehr für eine abweichende hat, dem fehlt das Material der Freiheit, die Mehrheit der vor dem Geiste stehenden, seiner Wahl anheim gegebenen Möglichkeiten. Dies kann man sicher so bezeichnen, dass der Wille nicht vom Ich geleitet werde, denn das Ich besteht doch in der Synthese verschiedener Vorstellungen, es verneint die Isolirung des einzelnen psychischen Inhaltes und wächst mit der Mannigfaltigkeit derselben, die sich in den objektiven Normen maximisirt.

Weiterhin aber scheint die Aufhebung der Freiheit, die aus der Herrschaft einer Vorstellung über das Bewusstsein folgt, logisch zu ergeben, dass unsere Freiheit überhaupt nie eine vollkommene sein kann; denn in irgend einem Maasse dominirt doch immer eine Vorstellung in dem Verlauf des Seelenlebens, immer hat irgend eine Tendenz die Kraft, andere ebenfalls mögliche aus dem Bewusstsein zu verdrängen. Von hier aus ist es verständlich, wie man die Ataraxie, entweder als Gleichgewicht der Vorstellungen, oder als Entleerung von allen bestimmten Vorstellungen, zum Freiheitsideal machen konnte. Denn in dem Augenblick, wo eine dynamische Ungleichheit zwischen den Vorstellungen eintritt, sieht das Ich sich nicht mehr einer Reihe von Möglichkeiten gegenüber, zwischen denen es mit überall gleicher Bestimmungsfreiheit entschiede, sondern es wird seinerseits durch die herrschende Vorstellung bestimmt, weil nun die Möglichkeiten seines Handelns ihm nicht mehr mit gleicher Betonung und in gleicher Distanz gegenüberstehen, sondern es in der Wahl zwischen ihnen und damit in seiner eigenen Entwicklung präjudizirt ist. Will man nun nicht durch diese Besorgniss, vor dem Ueberwiegen einzelner Vorstellungen das eigentliche Ich und die Freiheit zu verlieren, sich zu dem Ideal des Quietismus und der Indifferenz treiben lassen, so scheint als Bedeutung der

Freiheit nur jene Verfassung inneren Gleichgewichts übrig zu bleiben, bei der jede Vorstellung genau so viel praktischen Einfluss gewinnt, wie ihrem objektiven Inhalt und Werth angemessen ist. Allerdings wird die schliessliche Beherrschung der Seele durch eine Vorstellung unter Zurückdrängung anderer auch hierdurch nicht aufgehoben; allein für ihr Inneres an und für sich wird so doch das blos psychologische Uebergewicht irgend einer Vorstellung ausgeschlossen. Das Ich erscheint in sich frei und unabhängig, wenn und weil seine Entscheidungen genau nach dem logischen und sachlichen Gewicht seiner Objekte getroffen werden — wie eine Waage nur dann richtiges Gewicht zeigt, wenn sich ihre Schalen an und für sich im absoluten Aequilibrium befinden. Die Vergewaltigung des Seelenlebens durch eine psychologisch überwiegende, alle anderen verdunkelnde Vorstellung hat also den zweiseitigen Gegensatz: das eigentliche Ich, das in der Vielheit, Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung der Vorstellungen besteht, und die objektive Bedeutung derselben nach idealen Maassstäben, die zwar auch nur vermöge psychologischer Kräfte wirksam wird, aber inhaltlich doch jenseits derselben und über ihnen steht. Indem die Abweisung jenes einseitigen Zustandes zugleich als Freiheit empfunden wird, haben wir in dieser also den Punkt, von dem aus gesehen das Ich und die objektiven Normen gewissermaassen in derselben Ebene liegen; oder anders ausgedrückt: die Freiheit als innere Unabhängigkeit von einseitig dominirenden Vorstellungen wird gleichmässig von dem getragen, was wir das Ich nennen, der umfassenden Allheit der Seeleninhalte, wie von dem Gehorsam gegen die objektiven Maassstäbe, dessen Voraussetzung eben jenes Gleichgewicht der Seele ist, das jeder Forderung genau im Verhältniss ihrer Bedeutung nachgiebt.

Die gleiche Vorstellung von Freiheit und Unfreiheit leitet uns zu jener empirischen Freiheit, die zur Anarchie in dem Verhältniss steht, wie die philosophische Freiheit der Autonomie zu dem Zufall des absoluten liberum arbi-

trium. Freiheit, so hatten wir schon früher gesehen, muss Freiheit von etwas sein. Und zwar sind es immer nur ganz bestimmte einzelne Bindungen, deren Abwesenheit wir meinen, wenn wir jemanden frei nennen. Ein freier Mann ist ein solcher, der etwa nicht durch Amts- oder Familienbande gefesselt ist, sondern seinen Neigungen folgen kann, aber keineswegs ist damit gesagt, dass er nicht durch die Naturgesetze und bürgerlichen Gesetze gebunden wäre; ein freier Bürger ist ein Bürger, der nicht unter einem Tyrannen steht — aber er kann dabei etwa unter einer constitutionellen Regierung oder unter dem self-government stehen; man hat sogar gesagt: politisch frei sein heisse politisch gebunden sein. Wenn wir eine bestimmt qualifizirte Persönlichkeit — einen Bürger, einen Forscher, aber auch einen Bauer, einen Arbeiter — frei nennen, so schliessen wir damit diejenigen Fesselungen aus, die diesen Ständen besonders gewöhnt oder gefährlich sind, und wenn wir den Ausdruck von einem Menschen überhaupt brauchen, so soll auch damit nicht die unbedingte Nachgiebigkeit der äusseren Bedingungen gegen jeden nur möglichen Willensakt, sondern die Ungebundenheit gegenüber sonst durchgängigen, aber doch immer endlichen, angebbaren Mächten ausgesagt sein. Jede empirische Freiheit des Handelns lässt also, weil sie nur eine endliche Zahl von Bindungen negirt, eine andere endliche Zahl solcher bestehen, ja gerade der Weiterbestand dieser giebt jenen spezifischen Freiheiten erst Sinn und Möglichkeit. Die Freiheit des Bürgers als solchen würde gar keine Bedeutung haben, wenn nicht neben ihr Bindungen beständen, die das Individuum überhaupt zum Bürger machen und auf die seine Freiheiten direkt hinweisen. Die politische Maxime: wo eine Freiheit ist, da ist auch eine Steuer, ist der Ausdruck dieses Verhältnisses. Nach andrer Seite findet dasselbe ein Beispiel und Symbol im Sklavenrecht. Wo Gesetz oder Herkommen ein Verhalten gegen den Sklaven ausdrücklich gestatten, und

wenn es das grausamste wäre, da liegt doch immerhin schon eine Begrenzung der Freiheit dem Sklaven gegenüber vor, im Vergleich mit dem Zustand, da überhaupt nichts über ihn ausgemacht war. Denn wenn nichts ihm gegenüber erlaubt ist, so ist auch nichts verboten. Selbst bei völligem Mangel jeder ausgesprochenen Verpflichtung gegen ihn ist doch durch das ausgesprochene Recht über ihn das darüber hinausgehende Verhalten stillschweigend untersagt und die Freiheit des Herrn begrenzt. Derselbe Akt, der die Freiheit ertheilt, setzt ihr auch die Schranke, beide entstehen als Komplementärbegriffe. Erst indem sich das Recht von einer Pflicht, die Freiheit von einem Zwange abhebt, erhält sie ihren Charakter. Es ist ein ganz verwandter Gedanke, wenn man betont hat, dass es vor dem Bestehen eines Rechtszustandes auch keine Willkür gegeben habe. Solange noch keine staatliche Norm Herrscher und Unterthan gegeneinander verpflichtete, empfände dieser die brutalste Behandlung nicht sowohl als Willkür, denn vielmehr als Thatsache der Macht, gerade wie wir die Beschädigung durch Blitz oder Hagel nicht als Willkür, sondern als Folge einer Kraft empfinden, die jenseits von Willkür und Rechtsgesetz steht. Nur wo schon ein Rechtsbewusstsein vorhanden wäre, würde Willkür als solche gefühlt. Dies ist also nur eine andere Wendung unserer Vorstellung, dass Freiheit nur da vorhanden ist, wo zugleich Bindung gegeben ist. Jede Freiheit des Handelns erhält ihren qualitativen Inhalt nur durch die neben und hinter ihr bestehenden Bestimmungen, d. h. Unfreiheiten; man ist nicht frei schlechthin, sondern als Bürger, als Denker, als Arbeiter, in individuellen Verhältnissen u. s. w.; in jedem Falle also sind Bindungen gegeben, in Bezug auf welche der blos negative Begriff der Freiheit erst irgend eine positive Richtung, einen bestimmten Zweck und Sinn erhalten kann. Wenn nun dieser Begriff der blos empirischen Freiheit des Verhältnisses zwischen Wille und äusserlichem

Handeln um eine Stufe vertieft wurde, so musste sich daraus die philosophische Freiheit ergeben, die gleichfalls die Anwendung des Freiheitsbegriffes davon abhängig macht, dass innere Regeln vorhanden sind, denen man gehorche, und die die Realisirung dieses Begriffes darein setzt, dass man diesen Normen auch rein nachkomme, ohne durch einen Zwang davon abgebogen zu sein. Der Begriff der Autonomie schon verräth es, dass sie nichts ist, als ein auf das Innere übertragenes Abbild jener durch Bindung charakterisirten Freiheit, als welche sich alle empirische, äusserliche Freiheit des Handelns bei näherem Zusehen enthüllt.

Zu der Korrelation zwischen Freiheit und Gebundenheit im Empirischen führe ich im Folgenden noch eine oben berührte Thatsache aus. Die Opposition gegen die Formen der Gesellschaft, wie der Zynismus sie übt, führt in der Regel nicht einmal für das Individuum zu derjenigen Freiheit, die es dabei im Auge hat. Die Gesellschaft bringt ihre Formen und Pflichten zu dringlich an uns heran, als dass wir uns einfach negativ zu ihnen verhalten könnten; es bedarf vielmehr eines Kampfes, um sich von ihnen zu emanzipiren, und zwar eines Kampfes, der nach jedem Siege erneuert werden muss und meistens mehr Zeit, Gedanken und Leiden kostet, als ein billiger Vergleich mit ihnen. Gerade an dem antiken Zynismus sieht man deutlich, wie die tendenziöse Verachtung aller anständigen Formen und Aeusserlichkeiten des Lebens zu einem eigenthümlichen Kultus der Formlosigkeit und Unanständigkeit führte, der ebenso beobachtet sein wollte, ebenso strenge Regeln für das Benehmen des Einzelnen aufstellte, wie die gute Sitte für die übrigen Menschen. Und es ist kaum irgendwo ein blinderer Autoritätsglaube gezüchtet worden, als im russischen Nihilismus mit seiner Verachtung aller bisher geprägten Formen der Gesellschaft. Der Kampf gegen die beengende Sitte bringt jedenfalls Beengungen anderer Art;

es giebt auch einen Kultus des Atheismus, eine Intoleranz der Toleranz, eine Tyrannei der Freiheit. Die individualistische Freiheitslehre der französischen Revolution widersprach sich in dem Punkte, dass sie den Individuen die Freiheit, ihre Freiheit zu beschränken, beschränkte. Gerade in Rücksicht auf die liberté individuelle du travail waren bis Anfang dieses Jahrhunderts den Arbeitern Verbindungen behufs einer organisation du travail verboten. Ein preussisches Gesetz liberaler Provenienz von 1869 lässt Verabredungen der Arbeiter zum Zweck gemeinsamen Vorgehens nicht klagbar sein, was so motivirt wurde: es sei nöthig, die Freiheit des Einzelnen so zu wahren, dass sogar er selbst sich nicht, durch übereilte Entschliessungen, zu binden vermöchte. Wie es nach unseren obigen Ausführungen der Bindungen bedarf, damit es zu einer Freiheit komme, so führt, in umgekehrter Richtung, die Freiheit von einem bestimmten Punkte an wieder zu Bindungen. Man wird desshalb insbesondere in Bezug auf äussere Verpflichtungen wohl sagen können, dass, wie die Gesellschaft und das Verhältniss des Einzelnen zu ihr nun einmal liegt, man am freisten in ihr und von ihr ist, wenn man ihre Formen und Forderungen bis zu einem gewissen Grade erfüllt. Auch in diesem blos äusseren Verhältniss haben wir wieder ein Analogon, in der Erfahrung seiner wahrscheinlich einen Ursprung jenes ethischen Freiheitsbegriffes, der die Freiheit nicht in der Abwesenheit der Normen, sondern in dem von innen kommenden Gehorsam gegen sie erblickt.

Nach zwei diesen Gedanken berührenden Seiten will ich noch die Verknüpfung der Gebundenheit mit der Freiheit verfolgen, nach einer psychologischen und einer realistischen. Neben dem Trieb zur Freiheit nämlich findet sich ein ganz positiver Trieb zu ihrem Gegentheil, zur Bindung, zum Aufgeben der Selbständigkeit. Dies erscheint zunächst als ein logischer Widerspruch, da Freiheit bedeutet, dass das Wollen seinen Ausdruck im Handeln findet, und

man das Gegentheil hiervon offenbar nicht wollen kann. Man kann doch nicht wollen, dasjenige nicht thun zu können, was man will. Dies wird erst verständlich, wenn wir, wie oben geschehen, den scheinbar kontradiktorischen Gegensatz zwischen Freiheit und Unfreiheit als einen graduellen erkennen, die Unfreiheit als ein Wollen, das sich nur unter Ueberwindung anderer Wollungen realisirt. Indem das noch in der Unfreiheit liegende Willensmoment betont wird, kann es durch sein Verhältniss zu dem vorhandenen Willenswiderstand eigenartige Färbungen und Reize erhalten. Desshalb sind es einerseits raffinirte Kontrastnaturen, die den Zwang, die Vergewaltigung gewissermaassen wollüstig empfinden, sei es in der religiösen Askese, der Versklavung des Gesammt-Ich durch eine einzige Phantasievorstellung, sei es in der passivistischen Liebe, die ihre Lust in dem Misshandeltwerden durch eine andere Person findet und sich bis zum pathologischen Masochismus steigert. Andrerseits sind es unterwerthige, überhaupt schwache Seelen, die ihres Theilchens von Willenskraft vielleicht gerade an der Reibung mit den unterdrückten Gegenstrebungen bewusst und froh werden. Für diese Vermuthung spricht der Erfolg, mit dem oft von herrschsüchtigen Naturen, um namentlich schwächere Charaktere einer anderen Herrschaft zu entziehen und unter die ihre zu bringen, die Vorstellung angewendet wird, jene befänden sich in einer unwürdigen Abhängigkeit und müssten sich davon befreien. Als Ziel und Inhalt dieser Freiheit aber schiebt man ihnen nun die eigenen Ansichten und Absichten unter; Befreiung von einer bestimmten Bevormundung erscheint ihnen als Freiheit überhaupt. Es wird hier wahrscheinlich durch den Wechsel der Bindungen das vorhandene Willensquantum in besonders helles Bewusstsein gerückt, und damit der Zwang, der dem Willen auch in dem neuen Verhältniss angethan wird, entsprechend tiefer hinabgedrückt.

Es verhält sich damit wie mit dem Wechsel der Vor-

urtheile. Wie oft glauben wir, uns von allen Vorurtheilen befreit zu haben und nun der Sache, wie sie an sich ist, gegenüberzustehen, während wir doch nur statt des früheren Vorurtheils ein anderes eingetauscht haben, das die Subjektivität des Urtheils zwar anders färbt, aber keineswegs beseitigt. Eben diese Tendenz zur Bindung wird durch den häufig schlechten Ausgang des Unternehmens, den Menschen ihre Götter zu nehmen, bestätigt: die gewonnene Freiheit von den Göttern wird von jenen nur benutzt, um sich Götzen zu bilden. — Es trägt zu dem Reize der Unfreiheit bei, dass man sich derselben oft mit Recht oder Unrecht als einer freiwillig aufgenommenen bewusst ist. Indem der Wille sich ungezwungen in die Bindung begiebt, die, nachdem sie einmal gesetzt ist, ihm freilich keine Freiheit mehr lässt, erscheint er sich doch am letzten Ende und in letzter Instanz als frei, er ist ursprünglich Herr über seine Unfreiheit gewesen und der Reiz davon wirkt durch diese hindurch nach. Ich erinnere hier an den studentischen Komment: indem der Student gerade auf seine „Freiheit“, seine Exemtion von den Formen des philisterhaften Lebens pocht, schafft er sich im Komment freiwillig ein viel stärker bindendes, der Persönlichkeit oft den schwersten Zwang anthuendes Formelwesen. Trägt überhaupt die Freiheit, die neben oder über der Bindung noch bleibt, durch sie hindurch wirkt oder sich von ihr abhebt, zu dem Trieb zur Gebundenheit bei, so ist verständlich, wieso der letztere sich mit Vorliebe auf die mehr formalen Angelegenheiten richtet. Mancher, der in den eigentlichen Inhalten und Hauptsachen des Lebens durchaus nach Freiheit strebt, fügt sich ohne weiteres in den Zwang der Formen und Formeln des sozialen Verkehrs. Diese Bindung ist ein Hintergrund, von dem man die individuelle Freiheit des Wesentlichen um so tiefer und werthvoller empfindet; hier darf man wohl Goethe in seiner späteren Epoche als das klassische Beispiel nennen. Ist dies das

Verhältniss zwischen Bindung und Freiheit, zu dem kräftige und bedeutendere Naturen neigen, so verstehen wir auch umgekehrt, wie andere gerade in der blossen Sprengung der Formel Befriedigung finden, wie sie beim Kontrast des eigenen Willens mit der Beengung der vorgeschriebenen Formen alles daransetzen, sich diesen gegenüber durchzusetzen. Dies sind wesentlich unreife, mehr nach aussen als nach innen gewandte Naturen, die sogar meistens der Anlehnung und Bindung in den Hauptsachen bedürfen, um im Kontrast zu dieser der Freiheit im Formalen froh zu werden; daher sie denn auch, von den Schranken und Normirungen bei wesentlichen Entscheidungen befreit, sich höchst unbehaglich fühlen, und aus der Freiheit, mit der sie in diesem Umfang nichts anzufangen wissen, sich schleunigst wieder in irgend eine Bindung zurückbegeben. Durch diese enge Korrelation von Freiheit und Bindung vermittels des Reizes, den auch die letztere erwirbt und der vielfach eine Bedingung des Reizes der ersteren ist — ebenso wie von anders gelegenem Standpunkt aus die Bindung und ihre psychischen Begleitungen auf der in ihr noch wirksamen Freiheit ruhen — wird immer deutlicher, wieso man bei dem Hinabverlegen der empirischen Freiheit in die metaphysische Willensqualität die Freiheit mit einer bestimmt qualifizirten Bindung gleichsetzen konnte.

Dieser Gedanke, den man im Empirischen häufig so ausdrückt, dass die rechte Freiheit mit der rechten Bindung identisch sei, mag einen sehr versteckten soziologischen Grund haben. Ich habe schon öfter die in unzähligen Fällen bestätigte Formel der sozialen Entwicklung erwähnt: dass diese letztere von engen Kreisen ausgeht, die den Einzelnen streng binden, und ihn in möglichster Gleichförmigkeit mit allen Genossen der gleichen Gruppe halten; sie setzt sich dann gleichzeitig als Erweiterung des sozialen Kreises und als schärfere Ausprägung und individuellere Freiheit des Einzelnen fort. Je grösser der Kreis ist, in

dem wir stehen, desto mehr persönliche Freiheit lässt er uns; man braucht etwa nur an den Gegensatz der Lebensgestaltung in einer kleinen Stadt und in einer Weltstadt zu erinnern. Die Pflichten allgemeinen Charakters, diejenigen, die man jetzt die sozialen nennt, die nationalen, die humanen, die also der Zugehörigkeit zu einem grossen Kreise entspringen, lassen uns doch in ihrer spezifischen Realisirung, in der Wahl unter ihren Inhalten und Bedeutungen eine sehr viel grössere Freiheit, als etwa die familiären oder beruflichen, die die engere Umgebung uns auferlegt. Da nun die Kulturtendenz thatsächlich darauf geht, die Kreise unserer Interessen wie unserer Pflichten durch immer ausgedehntere zu ersetzen, und da der Bindung durch und an diese eine immer gewachsene persönliche Freiheit entspricht, so mag sich dies wohl in der Vorstellung krystallisiren, dass die letztere mit jener bestimmten Bindung zusammenfalle, um so mehr, als gerade diese durch die Fülle mitwirkender Anregungen, durch die Weite der Anknüpfungen und Ausblicke einen besonderen Reiz entfaltet. Diese soziologische Beziehung wirft zunächst wiederum ein Licht auf den Konnex zwischen dem Ich und der Freiheit. Die Erweiterung der gesellschaftlichen Kreise, die uns umschliessen, wirkt ebenso auf schärfere Individualisirung, prägnantere Eigenart des einzelnen Mitgliedes in dem ganzen Umfang seines Wesens hin, wie auf grössere Freiheit seiner Bewegungen. Die Steigerungen dessen, was man im empirischen Sinne seine Persönlichkeit und dessen, was man Freiheit nennt, stehen in Wechselwirkung; vielleicht ist die Vergrösserung der sozialen Beziehungskreise der vermittelnde Vorgang, der beides aneinander bindet: der grössere Kreis verursacht vermöge der Steigerung der Konkurrenz und der Anregungen eine grössere Differenzirung und Individualisirung der Einzelnen, und giebt ihnen andrerseits dadurch grössere Freiheit, dass die sozialen Zentralgewalten in ihm ihren Zwang immer mehr auf die all-

gemeinsten Angelegenheiten beschränken und auf die Bevormundung der speziellen und privaten Verhältnisse verzichten. Endlich aber bringt uns dieser Zusammenhang auch den Reiz näher, der an gewissen Bindungen haftet. Bindungen der allgemeinsten Art, Hingebung an den weitesten Kreis und Verpflichtungen gegen ihn bilden gerade das Korrelat der Befreiung von den engen, kleinlichen Verhältnissen, von dem äusseren und inneren Zwang, mit dem die Befangenheit eingeschränkter Interessenkreise uns lähmt. Die Bindung an jene erlöst uns von der Bindung an diese und umkleidet sich so mit dem Reize der Freiheit.

Die zweite hier zu erörternde, die Korrelation von Freiheit und Gebundenheit tragende Thatsachenreihe, knüpft sich an das schon berührte Verhältniss: dass selbst die Komplexe von Bindungen, in die wir verflochten sind, an ihrem Anfangsgliede oft von freien Thaten ausgehen, dass, selbst wenn wir beim Zweiten Knechte sind, das Erste uns freigestanden habe. Hier finden nun die ethisch bedeutungsvollsten Komplikationen zwischen der empirischen Willensfreiheit und dem Zwange der Dinge statt, Komplikationen, an deren Schilderung die Ethik freilich vorüberzugehen pflegt; die Einheit und Einfachheit des Prinzips, an dem zu münden die meisten Ethiker sich für verpflichtet halten, weist sie an das Material der einfacheren, mehr elementaren ethischen Vorgänge; das Vorurtheil einer wissenschaftlichen Bureaukratie, dass in dem einzelnen System nun auch jedes berührte Faktum seine zulängliche Erklärung finden müsste, lässt sie jenen feinen, aus unzähligen sozusagen mikroskopischen Elementen zusammengewebten Problemen aus dem Wege gehen, bei denen das Zugeständniss unvermeidlich ist, dass die Wissenschaft sie noch nicht analysiren und erklären, sondern höchstens ihrer Erscheinung nach beschreiben kann. Eine derartige schwer entwirrbare Verflechtung zeigen uns manche Verhältnisse, in denen wir stehen, ohne selbst mehr als den ersten und kleinsten

Schritt zu ihnen gethan zu haben, die sich aber durch ihr eigenes Schwergewicht zu engen Beziehungen und strengen Verpflichtungen ausbilden; auf einmal fühlen wir, dass uns ein Netz über das Haupt geworfen ist, aber wir können eigentlich nicht sagen, ob irgend eine Absicht irgend eines Menschen es gesponnen hat. Aber was man nun auch thun mag, das in irgend einer Berührung mit jenem Personen- oder Interessenkreise steht, und wenn es das Aeusserlichste, Harmloseste, dem Inhalte jener Beziehungen Fremdeste ist — es fällt auch noch in jene Wagschale, verstärkt jene einmal herrschende Tendenz, den Druck der Atmosphäre, der uns nach der bestimmten Seite schiebt und nicht mehr aus seiner Macht und Richtung herauslässt. Als eines der psychologischen Momente dieser Erscheinung erwähne ich nur das folgende. Wenn eine bestimmte Meinung über eine Persönlichkeit Platz gegriffen hat, die das Bewusstsein über sie sehr beherrscht, so wird jede Erwähnung dieser Persönlichkeit überhaupt, auch nach Seiten hin, die mit jener Meinung über sie nichts zu thun haben, doch psychologisch eine Stärkung und Festigung eben jener Meinung zur Folge haben; denn die blosse Erwähnung reproduzirt das mit der Persönlichkeit verbundene Charakterbild. Sobald die Beziehungen zwischen uns und anderen Menschen oder Verhältnissen einmal einen bestimmten Charakter angenommen haben, so führt das blosse Weiterbestehen der Beziehung, die blosse gelegentliche Reproduktion der Thatsache, dass überhaupt irgend eine Beziehung zwischen uns und jenen besteht, auch schon zu einer Stärkung ihres Charakters oder wenigstens zu einer befestigten Vorstellung von ihm. Denn die psychologische Reproduktion, die durch seine Assoziation mit der Thatsache jener Beziehung bewirkt wird, bringt eine Summirung und Ausbreitung seiner über immer weitere Bewusstseinsprovinzen mit sich. Dies verzweigt sich in das schwierige Problem von der psychologischen Macht der blossen Wieder-

holung. — Häufige Beispiele für derartige Steigerungen von Verhältnissen geben die Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Die leichteste z. B. von dem Manne ausgehende Anknüpfung wird oft von der anderen Seite gewissermaassen in einem Vergrösserungsspiegel aufgefangen und in einer Weise entgegengenommen und weitergeführt, der sich jener dann so wenig entziehen kann, als wäre diese Vertiefung und Ernsthaftigkeit der Beziehungen von vornherein seine Absicht gewesen. Und dieser persönlichen Reaktion bedarf es oft sogar nicht, um die Folge des ursprünglichen Thuns ganz ausser Proportion zu der Absicht desselben zu setzen; dazu genügt der umgebende gesellschaftliche Kreis, der oft die minimalsten Beziehungen zweier Personen aufnimmt und gewissermaassen einen Druck um sie herum herstellt, der sie einander entgegentreibt und das, was ursprünglich frei gethan wurde, in eine unvergleichlich umfassendere Bindung überführt. Und nicht einmal so viel Zuthat persönlichen Willens, wie der gesellschaftliche Druck ihn bietet, ist erforderlich, um aus der ursprünglich freien Handlung eine Kette unverhältnissmässiger Bindungen erwachsen zu lassen. Jene verpflichtenden Konsequenzen vielmehr, die die äusseren Verhältnisse in der erwähnten wie in vielen anderen Beziehungen an die Freiheit des ersten Thuns knüpfen, können sich verinnerlichen und nun, selbst unter Wegfall aller äusseren drängenden Kräfte, uns von innen heraus in einer Weise fesseln, die weder an Festigkeit noch an Unerwartetheit den äusserlich veranlassten Bindungen etwas nachgiebt.

Die verpflichtenden Kräfte, die durch die erste freie That entfesselt werden, machen sich in zweierlei Richtung geltend: durch Fixirung und durch Steigerung der Situation. Wenn wir uns eine gewisse Stellung unserem Willen und unseren Kräften entsprechend einmal geschaffen haben, so hält sie uns fest; und zwar zunächst äusserlich, weil wir uns damit zwischen determinirende Grenzen begeben haben,

zwischen die wir nun eingeklemmt sind; das Rad führt uns mit herum, nachdem wir einmal eine seiner Speichen geworden sind. Ebenso wesentlich aber ist ein innerlicheres Moment: der Druck, den die Meinung der Umgebung auf uns ausübt; sie stellt uns eben als in dieser bestimmten Lage befindlich vor und dies zwingt uns thatsächlich, in ihr zu bleiben. Wir werden auch von innen heraus in der Vorstellung fixirt, die die Allgemeinheit von uns hegt, nachdem wir ihr erst einmal Gelegenheit zur Bildung derselben gegeben haben. Die äussere Gestaltung der Dinge und Mächte, die wir unabhängig von uns vorfinden, gewährt doch meistens unserem Willen an irgend einem Zeitpunkte im Lauf des Lebens den Raum, eine Stellung, eine Tendenz zu wählen. Haben wir sie aber einmal gewählt, so ist das Maass von Freiheit, das in der Organisation des Ganzen auf den Einzelnen kommt, erschöpft, die Thore, in die er freiwillig eingetreten ist, schliessen sich hinter ihm, und indem sich das Ganze auf das neue, an dieser Stelle eingerückte Mitglied einrichtet, verlangt es von diesem auch, dass es sich seinerseits an das Ganze anpasse und die Stelle nicht wieder verlasse, in der man auf ihn rechnet. So bildet die Freiheit des Anfangs mit der Unfreiheit der Fortsetzung ein untrennbares Ganzes der Lebensgestaltung — ein Verhältniss, das sich dann in den kleineren und flüchtigeren Beziehungen des Jahres und des Tages wiederholt. Wenn nun mit der Zeit der Wille seine Richtung ändert und begreiflicherweise die Linie der Wünsche immer weiter von der ursprünglich ergriffenen Direktive abbiegt, so wird die Unveränderlichkeit der letzteren als wachsende Divergenz des äusseren Schicksales, an das man gebunden ist, von dem inneren empfunden und zwar leicht als eine solche, an der jenes äussere die Schuld trägt. Wie es bei räumlichen Bewegungen vorkommt, dass wir nicht wissen, ob wir selbst uns bewegen, oder ein Objekt, das vor unseren Augen bewegt erscheint, so tritt hier eine

entsprechende Täuschung ein: während die Situation beharrt, erscheint sie verändert, weil wir selbst uns ändern. Und hier berührt sich die Form der Fixirung, in die die äusseren Mächte die Entscheidungen unserer Freiheit fassen, mit der Form der Steigerung, die diesen von jenen kommt und die oben schon in einem Beispiel angedeutet wurde. Die Elemente, aus denen unsere Verhältnisse bestehen, sind ausserordentlich oft so gelagert, dass ein Anstoss nach bestimmter Richtung allmählich immer mehr latente Kräfte frei macht. Nachdem einmal ein erster Impuls erfolgt ist, bedarf es keines weiteren, die Bewegung entwickelt sich in der gegebenen Direktion mit wachsender Intensität; die primäre That des Individuums wirkt als eine objektive Kraft, die von den Verhältnissen aufgenommen und weitergebildet wird, völlig unabhängig von der subjektiven Absicht und namentlich oft ausser Proportion mit dem Maasse sittlichen Verdienstes oder sittlicher Schuld, das in jenem ersten Anstoss enthalten war. So bemerken wir in dem Verhältniss mehrerer Einzelner oder Kollektiv-Individuen durchgehends, dass ein irgendwie erlangtes Uebergewicht des Einen sich gleichsam von selbst steigert und zu einer Macht führt, die ihm die Verhältnisse, weit über die unmittelbare Wirkung seines eigenen Thuns hinaus in den Schooss werfen. Hier ist das nächstliegende Beispiel die moderne Kapitalbildung. Ist erst einmal durch subjektiven Aufwand von Begabung und Fleiss oder von Gewissenlosigkeit und Spekulation ein gewisses Maass von Kapital erworben, so vermehrt sich dasselbe weiterhin in einer Weise, die gar kein Verhältniss mehr mit jener ursprünglichen Thätigkeit des Besitzers hat. Politische Hegemonien, die der adäquate Ausdruck des Vorzugs eines primus inter pares sind, pflegen sich zu direkten Herrschaftsverhältnissen zuzuspitzen, weil jener erste Vorzug die Möglichkeit giebt, die durch die Entwicklung der Verhältnisse sich darbietenden Vortheile voll auszunutzen —

eine Chance, deren Konsequenzen oft weit über das Maass von Kraft oder Verdienst hinausgehen, dem sie überhaupt entsprungen ist. Das Sprichwort: „Wo Tauben sind, da fliegen Tauben zu“ findet allenthalben seine Anwendung. Es bestehen eben in den Dingen selbst vielfache Verbindungen, so dass demjenigen, der über eines die Herrschaft gewinnt, zugleich die über vieles mit diesem Verbundene zuwächst, während seine Kraft und vielleicht seine Absicht nur auf das erstere ging. Diese glückliche Kombination indessen, in der die äusseren Mächte die Leistung unserer Freiheit genau in der Richtung unserer Absicht ergänzen, ist offenbar der seltenere Fall. Meistens werden die äusseren Ereignisse, nachdem wir den ersten Anstoss zu ihrer Entwicklung gegeben haben, keineswegs die Richtung dieses gradlinig fortsetzen, sondern sich an irgend ein einzelnes Element, irgend einen Seitenerfolg desselben heften, und uns so in Verhältnisse einspinnen, deren Entstehung freilich, aber nicht deren Art und Grad wir veranlasst haben. Dies hat nun sehr mannigfaltige und oft tragische Folgen für das Menschenschicksal. Wir wissen uns wohl für die nächsten Folgen unseres Thuns verantwortlich. So weit wir die ursächliche Verkettung der Dinge überschauen, gelten die Folgen unserer Thaten als unsere Thaten selbst, die ihnen eigene Gesetzmässigkeit erscheint dem Willen gegenüber nicht als schlechthin Aeusseres, durch Einbeziehung in unser Wissen und Willen werden sie gewissermaassen zu Ausstrahlungen unseres Ich. Allein diese Voraussicht pflegt nicht sehr weit zu reichen. Unsere Thaten, selbst die unscheinbarsten, entwickeln im Zusammenschlage mit dem Lauf der äusseren Ereignisse unberechenbare Komplikationen, für die wir uns vielleicht vor unserem Gewissen nicht mehr verantwortlich fühlen, für die uns aber sozusagen das Schicksal verantwortlich macht, indem es aus ihnen die Gesammtsituationen zusammenwebt, die uns als objektive Mächte umschliessen und unser künftiges

Handeln unweigerlich bestimmen. Die Freiheit des ersten Thuns schafft durch ihre äusseren Wirkungen die Bedingungen des nun unfreien weiteren, und zwar sehr oft so, dass irgend eins einzelne Moment von den äusseren Mächten aufgegriffen, verstärkt, zugespitzt wird. Das praktische Problem, das uns dabei nicht zur Ruhe kommen lässt, ist die ausserordentliche Ungleichmässigkeit, die unberechenbare Zufälligkeit, mit der diese Gestaltung der zwingenden Situation aus der primären Freiheit heraus erfolgt. Aus der genau gleichen Absicht, dem genau gleichen Thun entwickeln sich die allerverschiedensten Folgen, je nach dem zufälligen Verhältniss zwischen den von uns abhängigen und den unabhängigen Momenten; und diese Folgen schaffen mit bestimmender Rückwirkung auf uns die Bahnen künftiger Bethätigung, deren Zwang selbst durch eine neue Aufrufung unserer Freiheit nicht beseitigt werden kann. Denn angenommen selbst, diese Freiheit existirte — wie sie denn im empirischen Verstande thatsächlich existirt und ihre Bethätigung nur davon abhängt, was man für sie aufzuopfern willens ist — so würde sie dennoch mit den einmal geschaffenen Bedingungen zu ringen haben, jedenfalls von ihnen aus der Richtung gebogen werden, die sie ganz ohne Vorhandensein derselben eingehalten hätte. Selbst durch ein immer neues Einsetzen der Freiheit sind die Schicksalsbedingungen und Präjudizirungen nicht einfach ungeschehen zu machen, zu denen äussere Mächte die Momente unseres früheren Handelns fortgebildet haben. So befinden wir uns denn mit unserer Persönlichkeit in einer eigenthümlichen Mittelstellung zwischen Freiheit und Gebundenheit. Unsere Freiheit entfesselt Kräfte, über die sie nicht mehr Herr ist, sie ruft Geister, die sie nicht mehr los wird. Und so den Lauf unseres Lebens zurückverfolgend, jeden Augenblick erkennend als durch Momente bestimmt, die aus früherer Freiheitsthat durch die Verhältnisse entwickelt worden sind, diese früheren selbst aber

wieder auflösend in ein Produkt voranliegender Freiheit und unberechenbarer Einflüsse — münden wir schliesslich rein logisch an einem einzigen letzten Punkt, an dem die wirkliche noch unbeeinflusste Freiheit — sozusagen naturans, nicht naturata — hafte. Aus diesen Verhältnissen der empirischen Freiheit, aus dieser Abhängigkeit des späteren Handelns vom früheren, dessen Momente die Schicksalsmächte entweder fixirt oder weitergebildet haben, wird uns die Lehre von der intelligiblen That, von dem einmaligen freien Ergreifen des Charakters verständlich. Diese Vorstellung, zu der man sich zur Rettung der Freiheit bewogen sah: dass der Mensch ein für allemal durch eine freie, übersinnliche That sein sittliches Wesen bestimme, von dem dann alles weitere empirische Handeln nur naturgesetzliche Erscheinung, unabänderliche Folge sei — diese Lehre ist wohl eine metaphysische Symbolisirung jenes erfahrungsmässigen Schicksals, das jeden Verlauf unseres Handelns zum Sklaven seines Anfangs macht, das die Freiheit des Thuns sofort in die Unfreiheit äusserer Mächte verflicht, und im Ganzen wie im Einzelnen der Freiheit nur den allerersten Punkt des Beginnes überlässt. So erscheint es auch nach dieser Richtung hin gestattet, die metaphysische Freiheitsvorstellung als blosse Vertiefung der empirischen zu verstehen, als Verlegung der Verhältnisse dieser in die tiefere Region des Ich hinein.

Endlich ist die folgende Ueberlegung in gleichem Sinne zu verwerthen. Für die Scheidung zwischen den freien und den unfreien Handlungen des Menschen ist der Unterschied zwischen den hauptsächlichen, durchgehenden Zügen des Lebens und den wechselnden Einzelheiten des Tages herangezogen worden. Goethe meint einmal, in ganz gemeinen Dingen hinge viel von Wahl und Willen ab, das Höchste indess käme uns aus Regionen, in die unser Vorstellen überhaupt nicht hineinreicht, und vielleicht in der gleichen Tendenz spricht Giordano Bruno, wie ich schon an-

führte, dem Menschen zwar Freiheit, Gott aber Nothwendigkeit zu. Ueberblicken wir das Ganze einer Laufbahn, so scheint eine gewisse einheitliche Tendenz hindurchzugehen. Die Gesammtheit der Bethätigungen des Individuums spielt eine nothwendige Rolle in dem gesellschaftlichen Milieu, und die Einzelheiten seines Lebens scheinen in aller ihrer Buntheit und Mannigfaltigkeit doch nur die Träger jener grossen schicksalsmässigen Nothwendigkeit des Ganzen zu sein, ungefähr wie sich die Schwingungen der Aethertheilchen im unpolarisirten Lichtstrahl zu der Richtung desselben verhalten. Jede einzelne Entscheidung, für sich angesehen, giebt der Laune und dem Schwanken zwischen ja und nein beliebigen Raum; in eine überschauende Betrachtung gefasst, spielen alle jene Zufälligkeiten nur mit sehr begrenzter Latitude um die fortschreitende Tendenz des Ganzen, das nun als solches eine Nothwendigkeit besitzt und auf seine Elemente ausstrahlt, von der die isolirte Anschauung der letzteren nichts enthielt. Diese Vorstellung wiederholt sich sehr genau in einer Betrachtung, die man über das Verhältniss historischer Gesammtbewegungen zu ihren individuellen Trägern angestellt hat, und zwar in zwei Formen, von denen man die eine als die teleologische, die andere als die statistisch-soziale bezeichnen kann. Wer dem göttlichen Willen, so hat man die erstere ausgedrückt, nach seinem Wissen und Willen widerstrebt, der dient ihm ohne sein Wissen und Willen. Dies wieder kann man sich in doppelter Weise denken, wenn man von jenen roheren Formen absieht, bei denen es auf dem Umwege über abschwächende Worte doch nur auf eine wirkliche Bindung des Willens hinauskommt. Die Freiheit der Einzelnen könnte nämlich selbst ein Theil des Weltplanes sein; den Inhalt des individuellen Thuns brauchte dieser nicht zu präformiren. Er brauchte nichts darüber zu bestimmen, ob der Einzelne so oder anders handle, sondern er bestimmt gerade, dass jedem die Möglichkeit der Entscheidung freigegeben werde. Die

Freiheit ist demnach selbst ein nothwendiges Glied des Ganzen, sie ruht nicht auf sich selbst, sondern auf ihrer Zugehörigkeit zu der Idee und dem Zweck des Ganzen; es lässt sich sehr wohl ein Weltzweck denken, dem nicht die Bestimmtheit der einzelnen Handlung, sondern die Freiheit in der Weise dient, dass es ihm ganz irrelevant ist, ob sie sich für diese oder jene konkrete Handlung entscheidet — ungefähr wie dem Zwecke des Staates die Freiheit der Bürger dient, selbst um den Preis, dass ihre Handlungen ganz ohne persönliche Rücksicht auf den Staatszweck geschehen. Die zweite Möglichkeit ist die, dass die Handlung des Einzelnen einfach als Thatsächlichkeit dem Weltzweck dient, ohne dass dieser als reale Macht jene bestimmt hat. Bei der menschlichen Teleologie wird die Vorstellung des Zweckes zur Ursache des Handelns, und wenn man sich wie gewöhnlich die Zweckmässigkeit des Weltganzen in dieser anthropomorphen Weise denkt, so ist die Freiheit des Individuums nicht damit zu vereinigen; denn mag die Bestimmung seiner einzelnen Handlung durch einen bewussten oder einen unbewussten Willen, durch materielle oder sonstige Kausalität geschehen, sobald sie eben von vornherein nur so und nicht anders, als es zu dem vorgezeichneten Weltplan passt, geschehen kann, so ist sie unfrei. Man kann aber, wo nicht menschliches Handeln in Frage steht, darauf verzichten, den Endzweck, dem das Geschehen dient, als bewegende Kraft vor das Geschehen selbst zu setzen. Die Weltordnung oder der Weltzweck mag sich vielmehr aus dem blossen Zusammenkommen der einzelnen Handlungen herstellen, ohne dass er selbst eine reale Kraft zur Leitung dieser einzusetzen hätte. Dass die Freiheit zu diesem Resultat führt, wäre dann freilich sozusagen zufällig, allein dies würde die Thatsache selbst nicht aufheben, wenn etwa Beobachtung, Spekulation, ethisches Bedürfniss sie als vorhanden zeigte. Wie mehrere Elemente des Geschehens, die nicht durch zweckmässige menschliche

Bemühung zusammengeführt sind, dennoch manchmal in einer Weise zusammenkommen, die einen menschlichen Zweck verwirklicht, so könnte man sich im Grossen das Verhältniss der menschlichen Handlungen zum Weltzweck denken; jede derselben für sich betrachtet, ist nicht durch eine auf den letzteren hinzielende Kraft provozirt, kann also frei sein; alle insgesammt dagegen realisiren durch ihr Zusammentreffen eine ideelle Ordnung, einen letzten allgemeinen Zweck der Welt.

Die zweite Möglichkeit, die Gesetzlichkeit des Ganzen mit der Freiheit des Einzelnen zu vereinigen, entstammt der Beobachtung sozialer Erscheinungen, und zwar auch ihrerseits in zweierlei Formen. Die sogenannten moralstatistischen Gesetze wollen das konstante Verhältniss zwischen der Anzahl zusammenlebender Menschen und der Anzahl unter ihnen vorkommender Erscheinungen des sittlichen Lebens feststellen. Ihre Voraussetzung einerseits, ihre Behauptung andrerseits ist, dass eine derartige Konstanz überhaupt stattfindet, d. h. dass eine gegebene Anzahl von Menschen ceteris paribus immer die gleiche Anzahl von Morden und Selbstmorden, Eheschliessungen und Scheidungen, Diebstählen und unehelichen Geburten u. s. w. produzire. Ohne also die Freiheit des Einzelnen durch die Bestimmung zu vernichten, dass gerade er die bestimmte sittliche oder unsittliche That vollbringe, behauptet die Statistik doch, dass das Ganze, dem er angehört, gesetzmässig und ohne einer Freiheit zur Abweichung Raum zu lassen, ein prädestinirtes Quantum sittlich bestimmter Thaten vollbringe. Der Einzelne hat volle Freiheit, von dem so ermittelten Durchschnitt sittlichen Verhaltens nach oben und nach unten beliebig weit abzuweichen; indem man aber alles zusammennimmt, gleichen sich diese Schwingungen aus, und die Verschiedenheit der Reaktion, mit der die Freiheit des Individuums auf die gleiche äussere Bedingung antwortet, macht, wenn man nur hinreichend grosse Gruppen

betrachtet, einem immer gleichen Durchschnitt der Handlungen Platz. Von den vielen Schwierigkeiten dieser Vereinigung individueller Freiheit mit sozialer Nothwendigkeit sind für den augenblicklichen Zweck nur die beiden folgenden hervorzuheben. Wenn es wirklich ein Naturgesetz ist, dass innerhalb einer gewissen Menschenzahl h und eines gewissen Zeitraumes sich f Verbrecher einer bestimmten Qualität finden, so begegnet die vorgebliche Freiheit jedes Individuums, einer von diesen Verbrechern zu werden oder nicht, doch der folgenden Begrenzung. Bestände diese Freiheit, so könnten vermittels ihrer h-f Personen sich vom Verbrechen freihalten. Thun sie das aber, so sind die übrig bleibenden f Individuen offenbar nicht mehr frei, ebendasselbe zu thun, sondern jenes Gesetz muss, um nicht unerfüllt zu bleiben, die übrigen f Personen, welche bis dahin sozusagen noch nicht optirt haben, zu der Entscheidung zwingen, Verbrecher zu werden. Die Nothwendigkeit der Lebensäusserung v, die dem Ganzen zugesprochen wird, lässt also dem Einzelnen nur so lange Freiheit, bis die von der numerischen Bestimmtheit des Gesetzes freigelassene Zahl der Gruppenmitglieder (h-f) von der Freiheit, sich für das Gegentheil von v zu entscheiden, Gebrauch gemacht hat. Nehmen wir den Grenzfall eines solchen Gesetzes an, dass nämlich $f = h$ wäre, so bliebe keinem einzigen Individuum die Freiheit, sich anders als für v zu entscheiden. Ist also einmal jene, auf das Ganze bezügliche Nothwendigkeit gegeben, so bedeutet die Freiheit des Individuums nur, dass das Wissen noch nicht verfeinert genug ist, um dasjenige Verhältniss jedes Theiles zu bestimmen, dessen Nothwendigkeit durch die Nothwendigkeit des Gesammtverhaltens involvirt ist. So wissen wir mit annähernder Sicherheit, wie ein Gewächs von einer gewissen Periode seines Wachsthums an sich weiter entwickeln wird, ohne dass wir doch schon die einzelnen Zellen bestimmen könnten, die die Träger dieser Entwicklung sind. Und in-

dem man einerseits die Nothwendigkeit der Gesammtentwicklung, andrerseits die Mannigfaltigkeit der Funktionen im Auge hat, mit denen die Masse der Zellen jener Entwicklung entweder dient, oder auch abgestossen, steril oder hybrid geworden, sich ihr entzieht — könnte man dies Verhältniss mit nicht geringerem Rechte als in dem menschlichen Falle als eine Freiheit der Zellen bezeichnen; die Gesetzmässigkeit des Ganzen rein als solchen lässt es eben ganz offen, ob die durch jene Gesetzmässigkeit geforderte Leistung von dieser oder von jener Zelle übernommen wird. Dennoch würde offenbar das Ganze sich nicht in nothwendiger Weise entwickeln, wenn nicht jedes einzelne Partikelchen eben dasselbe thäte, und die Freiheit dieses letzteren bedeutet nur, dass es für unser Erkennen, wenn es sich auf den Standpunkt des Ganzen stellt, gleichgültig ist, welche einzelnen Theile des Ganzen es sind, die dessen nothwendige Schicksale tragen. An diesen Punkt lässt sich übrigens eine Bestätigung unserer Grundvoraussetzung knüpfen, dass die Frage nach der inneren Freiheit und ihre Beantwortung aus einer Uebertragung des Charakters äusserer Handlungserfolge auf ihre innerliche Vorstufe entspringt. Wenn die statistischen Gesetze gewisse Ereignisse als nothwendig erweisen, ohne doch dem bestimmten Einzelnen die Nothwendigkeit aufzuerlegen, dass gerade er diese gesetzliche Forderung verwirkliche, so entspricht dies jenem allgemeineren Standpunkt, auf dem der Einzelne sich sagt: es ist ganz gleichgültig, ob ich handle oder nicht, das Nothwendige geschieht ja doch, die äusseren überwältigenden Mächte lassen die Ereignisse in einer Bahn abrollen, aus der sie mein Thun oder Lassen auch nicht um eines Haares Breite verrücken kann. In solchen Reflexionen sprechen sich unzählige Erfahrungen des äusseren Laufes der Dinge aus. Und von ihnen führt ein einfacher Schluss eine Stufe tiefer hinab zu der Ueberzeugung von der Unfreiheit des Willens. Denn seine Einflusslosigkeit gegenüber dem, was

doch so wie so geschieht, bedeutet eben das Fehlen jener Kraft, in deren Anwendung und Dirigirung sich eine vorhandene Freiheit zeigen könnte. Die statistisch-fatalistische Ueberzeugung, dass sich die Schicksale des Ganzen vollziehen, gleichgültig gegen die Mitwirkung eines bestimmten Einzelnen, schlägt die Innenseite des Willens mit derselben Nichtigkeit, die seine äusseren Erfolge bezeichnet. Diese letztere hat sowohl logischer wie psychologischer Weise den Mangel eines innerlich wirksamen Ich zur Konsequenz: die Wirkungslosigkeit des Erfolges vertieft sich zur Wirkungslosigkeit der tiefer gelegenen Ursache; es liegt keine Veranlassung vor, in dieser eine spontane Kraft, die Freiheit, vorauszusetzen, wenn das Weiterwirken derselben doch nur in's Nichts verläuft. So beweist denn dieser Zusammenhang zwischen der äusseren Irrelevanz des individuellen Thuns und dem Mangel innerer Freiheit ebendasselbe, was sich in dem Zusammenhange der positiven äusseren Erfolge mit der Annahme der Willensfreiheit gezeigt hatte. — Weiterhin lässt sich die statistische Vereinigung von allgemeiner Nothwendigkeit und individueller Freiheit durch folgende Ueberlegung über sich selbst hinausführen. Die Regelmässigkeit der Erscheinungen, die das statistische Gesetz aussagt, tritt erst hervor, sobald ein hinreichend grosser Kreis in Rechnung gezogen wird. Von dem Durchschnitt, den jenes ermittelt, weicht der Einzelne weit ab, und erst in einer sehr grossen Anzahl von Einzelnen gleichen sich diese verschieden gerichteten Extreme aus; beobachteten wir etwa nur einen kleinen Kreis, so würde sich das fragliche Verhältniss nach der einen oder der anderen Seite hin verzerrt darstellen, es würde nicht auf jeden numerisch gleichen Kreis anwendbar sein, wird dies vielmehr erst bei einer bestimmten Ausdehnung desselben. Nun ist es aber offenbar für den Einzelnen — wenn wir von hier nicht mitsprechenden psychologischen Einflüssen absehen — ganz irrelevant, welche und wie viele Handlungen Anderer neben

ihm die seinige ergänzen oder auch ihr gleichen. Das Gesetz, dem die Statistik ihn unterordnet, liegt nicht in ihm, sondern nur in dem Geiste des Beobachters, der ihn mit so und so vielen Anderen zusammenbringt; das statistische Gesetz ist also eine subjektive Synthese, und das Individuum in seiner Realität ist ihm fremd, ist frei von ihm. Allein dieser Charakter des statistischen Gesetzes, als einer von den realen Einzelvorgängen gesonderten, wenn auch auf ihnen aufgebauten Fiktion ändert sich, sobald wir den sozialen Kreis, von dem es gilt, nicht als blosse Summe von Individuen betrachten, deren Verschiedenheiten sich für die Rechnung gegenseitig paralysiren. Stellen wir ihn statt dessen als eine Einheit vor, deren innere Beziehungen ihre Kräfte im Verhältniss der Theilnehmerzahl entwickeln, so kann eine reale, ursächliche Beziehung zwischen derjenigen Menschenzahl, deren es zur Aufstellung des Gesetzes bedurfte, und der Zahl der von diesem ausgesagten regelmässigen Vorkommnisse in ihr bestehen. Dann bedarf es der Zusammenfassung jener bestimmten grossen Zahl nicht nur um die Verschiedenheit der Erscheinungen über und unter dem Durchschnitt sich für die Erkenntniss ausgleichen zu lassen, sondern weil erst diese Zahl, in einer einheitlichen Gruppe wechselwirkender Glieder vereinigt, die thatsächlichen Bedingungen für die festgestellte Häufigkeit des fraglichen Vorkommnisses darbietet. Wird die Statistik nur als Rechenmethode angewendet, so bedarf es einer gewissen Grösse des Beobachtungskreises, weil die „Freiheit“ der Einzelnen so starke Schwankungen um den Durchschnitt herum ausführt, dass dieselben erst bei einer sehr grossen zusammen betrachteten Anzahl sich ausgleichen und der Durchschnitt, das „Gesetz“, sich herausstellt. Wenn man also z. B. festgestellt hat, dass auf je 100000 Personen eines Volkes m Selbstmorde kommen, so kann man daraufhin noch nicht behaupten, dass unter jeden 1000 Personen $\frac{m}{100}$ Selbstmorde geschehen; denn vermöge der Freiheit

der Einzelnen werden auf das eine herausgegriffene Tausend vielleicht viel mehr oder viel weniger als $\frac{m}{100}$ kommen. Fassen wir aber die Erscheinungen wie angedeutet sozialrealistisch, so werden wir sagen: erst 100000 zusammenlebende Menschen schaffen diejenigen sozialen Bedingungen — der Konkurrenz, der Unterdrückung, der Glücksgegensätze —, welche im Zusammenschlage mit den persönlichen, den Selbstmord berührenden Bestimmungen hinreichen, um eine bestimmte Anzahl von Selbstmorden zu erzeugen. Die sozialen, auf den Selbstmord hindrängenden Kräfte wirken in einem Kreise von 1000 Menschen allzusehr zersplittert, werden allzusehr von den vielen andersgerichteten Kräften überwuchert und abgelenkt, als dass sie ein bestimmtes immer gleiches Resultat liefern könnten; gerade im Sozialen kommt es sehr oft vor, dass die Kräfte nicht im genauen Verhältniss ihres Quantums sichtbar werden, sondern überhaupt erst oberhalb eines gewissen Maasses einen erkennbaren spezifischen Erfolg haben. Wenn die statistischen Regelmässigkeiten sich einigen Ereignissen gegenüber schon bei einem Beobachtungskreise von 1000 Menschen, anderen gegenüber erst bei einem solchen von 10000 oder 100000 zeigen; so muss diese Verschiedenheit doch wohl eine reale, ausserhalb der subjektiven Rechentechnik gelegene Ursache haben; die sozialen Kräfte, welche jene Erscheinungen hervortreiben, werden sich wohl erst bei dem Zusammenkommen von je 1000, 10000 oder 100000 Individuen entwickeln und, anderen, abbiegenden gegenüber zur Geltung bringen können. Von dem hiermit angedeuteten Standpunkt aus erscheint die Freiheit, die das statistische Gesetz dem Einzelnen lässt, in einem besonderen Lichte. Enthält das statistische Gesetz eine blosse Wahrscheinlichkeit, gewonnen aus den Zufälligkeiten der individuellen Handlungen, deren Gegensätzlichkeiten sich für die Beobachtung gegenseitig paralysiren, so ist es eine blosse Ab-

straktion, die allerdings, soviel an ihr ist, dem Einzelnen volle Freiheit lässt — natürlich ohne anderweitige Bestimmtheiten desselben auszuschliessen; betrachten wir dagegen die Zahl der Individuen, an der jenes Gesetz hervortritt, nicht als etwas sachlich Zufälliges, nur der Technik des Erkennens Dienendes, sondern als nothwendiges, einheitliches Substrat der sozialen Wirkungen, die das Gesetz ausspricht, so ist der Einzelne allerdings von diesem, pro rata, bestimmt; sein Thun und Lassen hängt dann von den Kräften ab, die sich zwischen den Mitgliedern eines Kreises von bestimmter Grösse entwickeln. Gilt das statistische Gesetz so, wie es meistens verstanden wird, nämlich blos ideell, so fordert es nur die Handlungen, bestimmt aber nicht, wer sie vollbringen soll, und giebt dem Einzelnen also die Freiheit, ein solcher zu sein oder nicht. Für die hier angedeutete realistische Auffassung fällt diese Freiheit fort; ihr zufolge giebt das statistische Gesetz, allerdings in sehr roher, allgemeiner, am einzelnen Falle nicht konstatirbarer Form, die sozialen Einwirkungen der „grossen Zahl“ von Mitgliedern des Kreises auf das Individuum an.

Neben den statistischen Versuch, die Nothwendigkeit des Ganzen mit der Freiheit des Individuums zu vereinigen, kann man einen im engeren Sinne soziologischen stellen. Während jener von dem Geschehen innerhalb der sozialen Gruppe, von dem Thun ihrer einzelnen Mitglieder ausgeht, betrachtet dieser das Handeln der Gruppe als ganzen. Im ersten Falle hat die Allgemeinheit den Sinn der Summe, im zweiten den des Produktes, jener betont die Vielheit, die sich in der Einheit der Gruppe findet, dieser die Einheit, die sich aus der Vielheit der Gruppe herstellt. Die Aktionen einer Gruppe nämlich tragen gegenüber denen des Individuums den Charakter einer unvergleichlichen Sicherheit, Zweckmässigkeit und Irrthumslosigkeit. Der Einzelne wird von widersprechenden Empfindungen und Antrieben hin- und hergezogen, vielfache Mög-

lichkeiten bieten sich ihm dar, und die Unsicherheit der zu vollziehenden Wahl, die häufige Irrthümlichkeit der vollzogenen scheinen auf Subjektivität und Freiheit seines Handelns hinzuweisen. Die soziale Gruppe dagegen ist sich stets darüber klar, wen sie für ihren Feind, wen für ihren Freund zu halten hat; unbeirrt von Theorien und Konflikten geht sie auf ihr Ziel los und zeigt kaum eine Spur jener Diskrepanz, die beim Individuum so oft zwischen Wollen und Thun, zwischen Zweck und Mitteln herrscht. Der schwankenden Einzelpersönlichkeit gegenüber stellt sie das objektiv Bestimmte dar; so dass man sich zu der Vorstellung bewogen fand, die Bewegungen der Masse würden im Gegensatz zu dem freien Individuum naturgesetzlich bestimmt, sie folge dem Zuge ihrer Interessen mit derselben unbedingten, alle Wahl ausschliessenden Nothwendigkeit, wie die Materienmassen dem Zuge der Gravitation.

Es kommt hier nicht darauf an, die erkenntnisstheoretische Unmöglichkeit einer solchen prinzipiellen Scheidung zwischen dem Sozialen und dem Individuellen zu erweisen; vielmehr umgekehrt begreiflich zu machen, worauf sich der Schein dieses Unterschiedes gründet. Die Handlungen einer Gesellschaft haben offenbar diejenigen Triebe, Empfindungen, Vorstellungen zur Grundlage, welche jedem einzelnen Mitgliede derselben eigen sind. Dies sind aber die primitiveren, einfacheren, weil diese von längerer Zeit her vererbt sind und die Allen gemeinsame primäre Grundlage der Existenz bilden, über welche sich dann erst die Mannigfaltigkeit und Persönlichkeit des eigentlich individuellen Lebens erhebt. Die Sicherung der Existenz, der Gewinn neuen Besitzes und neuer Macht, der Schutz des Erworbenen — dies sind grundlegende Triebe für jeden Einzelnen, in denen jeder den anderen versteht und in denen er sich mit beliebig vielen anderen zweckmässigerweise so vergesellschaften kann, wie es in den feineren und höheren Angelegenheiten der Persönlichkeit unmöglich ist. Weil

der Einzelne in jenen prinzipiellen Strebungen nicht wählt noch schwankt, kennt auch die soziale Strebung, die sie zusammenschliesst, keine Wahl oder Schwankung. Worin sich viele differenzirte Wesen zusammenfinden, das kann selbst nicht in gleichem Maasse differenzirt sein. Und wie und weil der Einzelne seine einfachsten Zwecke am sichersten erreicht, d. h. diejenigen, bei denen der kürzeste Weg zwischen Ausgangs- und Zielpunkt liegt, so wird auch der soziale Kreis bei der Einfachheit seiner Ziele weniger Irrthümern und Misserfolgen ausgesetzt sein. Die niedrigeren, sinnlichen, gattungsmässigen Triebe und Funktionen gelten uns wegen der unbedingten Gewissheit ihres Auftretens und Verlaufes in höherem Maasse naturgesetzlich, als die feineren Komplikationen des Seelenlebens, die das eine Individuum vom andern unterscheiden; eben desshalb erscheinen die sozialen Bewegungen, die aus jenem allen Gemeinsamen, unbedingt Sicheren zusammengesetzt oder darauf gerichtet sind, als das Nothwendigere, durch Naturgesetz Bestimmte; darüber erst erhebt sich das Individuelle der Lebensgestaltung, das also jenem gegenüber frei erscheint. Die idealistische Geschichtsphilosophie — Kant, Fichte, Schelling, Hegel — im Bestreben, die Freiheit des Subjekts mit den objektiven Nothwendigkeiten der Natur und Vernunft zu vereinigen, findet die Möglichkeit dazu, den Einheitspunkt im Staate und in der Rechtsordnung. Diesem Versuche liegt die Thatsache zu Grunde, die ich eben erörterte: dasjenige Verhalten, das dem Menschen als Sozialwesen eignet, bei dem er nur der Träger sozialer Bewegungen ist, zeigt im höchsten Maasse den Charakter der Gesetzlichkeit und nothwendigen Bestimmtheit gegenüber dem Schwanken und der Ungebundenheit in den eigentlich individuellen Lebensbeziehungen. Nur dass jene Denker sich allerdings in der Ursache dieses Verhältnisses täuschten: sie glaubten es in der Höhe und Allumfassung des Staats- und Rechtsbegriffes begründet, während es thatsächlich gerade

in der Beschränkung seiner Wirksamkeit auf die primitiven Interessenkreise beruht. Das öffentliche Recht kümmert sich nur um die unentbehrlichsten Grundlagen der Existenz, über welchen Charakter seines Endzwecks nur die Verfeinerung seiner technischen Ausgestaltung zu täuschen vermag; wesshalb man es denn auch, wie ich schon anführte, als das ethische Minimum oder auch als den common sense des sozialen Organismus bezeichnen durfte. Darin entspricht es völlig der Logik; diese bildet ihrerseits das Erkenntnissminimum, den intellektuellen Gemeinbesitz über den sich Alle geeinigt haben, die in dem übrigen Erkennen soweit wie nur möglich von einander abweichen. Wie sich mit der Rechtsform materiell Unsittliches bis zu einem sehr hohen Grade vereinigen kann, so mit der logischen materiell Falsches — nicht weil beides etwa nur Formen im absoluten, von jedem Inhalt prinzipiell geschiednen Sinne wären, wie man es allerdings von der Logik zu behaupten pflegt, sondern weil sie nur die allernothdürftigsten Bestimmungen treffen, die ein praktisches Zusammenleben ermöglichen. Wenn man dennoch von Streitigkeiten und Zweifeln, die individuellerer oder materiellerer Art sind, d. h. ausser der rechtlichen oder logischen Materie noch weitere Interessen umschliessen, an das Recht oder die Logik appellirt, so geschieht dies von dem Gedanken aus, das dasjenige sicher falsch sein muss, was sogar diesen primitiven Forderungen widerspricht. Die staatlichen Beziehungen des Bürgers vereinigen freilich seine subjektiven Interessen mit der dem Staate eigenen Objektivität, aber nur weil der Staat ausschliesslich für die verbreitetsten und primärsten Bedürfnisse sorgt, für die Jeder fraglos auch freiwillig sorgt, während er es der Freiheit des Bürgers überlässt, das Einzelne und Individuelle seiner Interessen wahrzunehmen. Stellt man nun Individuum und soziale Gesammtheit einander gegenüber, so scheint es allerdings, als ob jenes frei wäre, weil wir es in diesem Falle mehr

in seinem Sichabheben von dem sozialen Kreise oder in der Gesammtheit seiner Bethätigungen betrachten, in denen die unmittelbar sozialen nur einen Bruchtheil ausmachen oder selbstverständlich und desshalb unbemerkt sind. Achten wir dagegen auf die sozialen Vorgänge, so scheint eben jenes freie Individuum doch zugleich der Träger von Bewegungen zu sein, die aus dem angeführten Grunde wie mit Naturgewalt vor sich gehen; so dass auch hier das Ganze gesetzlich gebunden ist, während das Einzelne, aus dem jenes doch besteht, frei erscheint.

Diese soziologische Konstellation trifft nicht nur die innere Freiheit des Willens, sondern auch die empirische Freiheit des Handelns, bei der nur danach gefragt wird, ob der aktuelle, im Vordergrund des Bewusstseins stehende Wille das Handeln nach sich bestimmen kann, ohne zugleich andere Interessen, wesentliche Willensinhalte zu zerstören. Diese Freiheit oder Gebundenheit des Handelns setzt immer eine gegenüberstehende Macht voraus und findet eine solche in dem letzterwähnten Falle an den Mächten des Rechtes und der Sitte. Obgleich beide natürlich nichts wären ohne die Einzelnen, die sie verwirklichen und tragen, so haben sie sich doch so weit objektivirt, so weit vom Persönlichen abgelöst, dass sie dem Individuum vergewaltigend gegenübertreten, als der verdichtete Wille der kompakten Majorität. Stimmt der Einzelne im gegebenen Falle damit von vornherein überein, so nimmt er nur an der soeben charakterisirten inneren Nothwendigkeit dieses Ganzen selbst theil; widerstrebt er jenen gesellschaftlichen Kräften, isolirt er sich ihnen gegenüber, so macht sich seine Gebundenheit — nicht i n ihnen, wie vorhin — sondern d u r c h sie geltend. In den Angelegenheiten des öffentlichen Interesses fehlt seinem Willen die Freiheit, das Handeln nach sich zu bestimmen, gleichviel ob dieser Wille selbst frei oder von anderswoher determinirt ist. So ist er als Sozialwesen

empirisch gebunden, während er die ihm hier fehlende Freiheit in seinen Privatangelegenheiten, also als Individuum schlechthin, noch besitzt oder wenigstens besitzen kann.

Mit Rücksicht auf den Ausgangspunkt aller dieser Erörterungen hat sich nun in ihnen ergeben, dass das grosse Ganze, die allbefassende Allgemeinheit, in ihrer Verfassung und in ihrem Handeln den Charakter der Nothwendigkeit und Gebundenheit trägt, und dass dieselbe von Elementen verwirklicht wird, die ihrerseits anders, frei, erscheinen. Eben dieses schien sich an den Verhältnissen der Einzelseele zu wiederholen. Durch alle Gegensätzlichkeit und Launenhaftigkeit des einzelnen Handelns, durch alle Freiheit hindurch, auf welche diese Anweisung giebt, realisirt sich das allgemeine Schicksal der Seele, wird der unwiderstehliche Zug ihrer inneren Entwicklung kenntlich, der sich dem flüchtigen Blick zwar unter jenen hin- und herspielenden Einzelheiten verbirgt, dem tieferen aber nachdenkliche Thatsachen für jenes mystische Symbol liefert, dem zufolge die Stellung der Gestirne auch den inneren Lebenslauf des Menschen schon am Tage der Geburt determinirt habe. Die allerverschiedensten Einzelhandlungen können doch den gleichen Charakter dokumentiren, die gleiche innere und äussere Lebensstellung verwirklichen. Wie konzentrische Sphären um so weiteren Umfang zeigen, je mehr sie sich von ihrem Mittelpunkte entfernen, so wird der Spielraum für die Mannigfaltigkeit der Handlungen immer grösser, je weiter sie von dem Zentrum des Lebens abstehen, und bei völliger Einheitlichkeit dieses kann die Latitude ihrer Schwankungen und Gegensätzlichkeiten ins Unendliche wachsen. Und der Charakter jener unvariablen, einheitlichen Zentralität überträgt sich auf den Gesammtumfang des Lebenskreises als eines Ganzen gegenüber der blossen Summe seiner Einzelabschnitte als einzelner. Auch hier macht jene eigenthümliche Denkkategorie sich geltend, ohne die das thatsächliche Vorstellen der Menschheit überhaupt

unerklärbar ist, und deren Wichtigkeit für dieses noch lange nicht hinreichend anerkannt ist: dass das Ganze, das nur aus den einzelnen Elementen besteht, doch diesen gegenüber eine selbständige, substantielle, von ihnen unabhängige Stellung erwirbt. Dadurch eben ist es möglich, dass das Ganze einer seelischen Entwicklung, die Zusammenfassung ihrer Elemente, eine Gebundenheit zeigt, von der jedes dieser letzteren frei ist. Es kommt hier nicht auf die sachliche Wahrheit oder Falschheit dieses Standpunktes an; es handelt sich für jetzt nur um die psychologische Thatsache, dass man wirklich dem Gesammtcharakter unserer Persönlichkeit eine gewisse Unabhängigkeit von der Summe ihrer Einzeläusserungen glaubt zusprechen zu können. Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Aeusserungen erscheint als Freiheit, während ihre Einheitlichkeit, ihr inhaltlicher Zusammenhang Gebundenheit bedeutet. Denn diese letzteren Qualitäten scheinen nur dadurch erklärlich, dass die Einzelheiten aus einer ursprünglich gemeinsamen Quelle fliessen. Die innere Uebereinstimmung einer Charakterentwicklung, sobald wir ihre grossen Züge, ihr Gesammtbild betrachten, kann nach dieser Auffassung unmöglich ein Zufall sein; sie muss vielmehr durch eine über oder in ihren einzelnen Momenten gelegene Kraft beherrscht sein, die dem späteren die Freiheit nimmt, anders zu sein als es ist, nachdem das frühere einmal so und nicht anders war. Sehen wir dagegen die einzelnen Handlungen in ihrer Einzelheit und nur in Beziehung zu den nächstbenachbarten an, so zeigt sich ein Bild völliger Regellosigkeit; und Regellosigkeit gilt als Gesetzlosigkeit — ein Glaube, der seine relative Berechtigung auf die Thatsache gründet, dass allerdings Gesetz sich im letzten Grunde nur als regelmässiger Eintritt gleicher Erscheinungen kundgiebt. Der hier begangene Irrthum ist nur der, dass allein die Regelmässigkeit einfacher, primärer Erscheinungen ein reales Gesetz bedeutet, nicht aber diejenige komplexer Vor-

gängen, bei denen die Gleichheit der Gesammterscheinung einer völligen Verschiedenheit der Bestandtheile und also auch der Weiterentwicklung Raum geben kann. Und weiterhin wäre zu bemerken, dass, wenn man das Wesentliche und den Grundzug des Ganzen für stabil und gesetzmässig, das Gelegentliche, Vereinzelte, Unbedeutendere aber für schwankend und unbestimmbar hält, vielleicht hier der Fehler zugrunde liegt, dass man von vornherein die ephemeren, in der Erscheinung ungleichmässigen und nicht vereinbaren Momente des praktischen Charakters eben als die oberflächlichen und unwesentlichen bezeichnet, und nur die stabilen, einen Zusammenhang bildenden als den eigentlichen Charakter, den maassgebenden Grundzug des Wesens gelten lässt. Diese letztere Möglichkeit geht auf denselben psychologischen Grundvorgang zurück wie die folgende, die unsere These von dem Ursprung des philosophischen Freiheitsbegriffes stützen wird. Ich habe oben schon bemerkt, dass, so wenig der Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Dinge an sich gemein habe mit dem zwischen Schein und Wahrheit, dennoch der Gedanke des ersteren Unterschiedes psychologisch kaum ohne die Erfahrung des letzteren entstanden wäre. Die Vorstellung, dass unser praktisches Leben gewissermaassen aus zwei Schichten bestünde, dem wesentlichen Grundzuge, der tiefen, niemals rastenden Strömung zu den Hauptzwecken des Lebens einerseits — den einzelnen Angelegenheiten und Vornahmen des Tages andrerseits, die, an sich gleichgültig, die verfliessenden Erscheinungen oder Träger jener sind — diese Vorstellung nebst ihren weiteren metaphysischen Folgen entspringt wahrscheinlich der ganz trivialen Beobachtung, dass es eben in jedem Leben Handlungen von verschiedener Wichtigkeit giebt. Die Wendung, vermöge deren dieser letztere Erfahrungssatz zu jener tiefsinnigeren Lebensansicht wurde, besteht darin, dass man das Nebeneinander des Wichtigen und des Gleichgültigen zu einem Uebereinander

ausbaute. Da das Wichtige seine Wirkungen noch zwischen dem Gleichgültigen und während des Daseins desselben zeigt; da ferner das Gleichgültige einerseits, das Wichtige andrerseits, im Rückblick je eine, durch diese spezifische Werthung zusammengehaltene und vom anderen geschiedene Masse ausmachen, so konnte jene Vorstellung entstehen, als bilde unser Leben, von einer Seite gesehen, eine langsam fortschreitende, unabbiegbar gerichtete Welle, die dasjenige, was man das „Schicksal“ nennt, eben so trägt, wie sie von ihm getragen wird; und von der anderen Seite gesehen, ein Chaos darüberhinspielender Einzelheiten, von jedem Winde getrieben und generell von der Bedeutsamkeit jener tieferen Strömung geschieden; von jeder Stelle der einen aber trifft ein Senkblei irgend eine Stelle der anderen, die Ununterbrochenheit jeder in sich geht der der anderen parallel. Diese Vorstellung liegt in mannigfaltiger Abwandlung den verschiedenen Theorien vom intelligiblen Charakter, von dem beharrenden Ich, von der „Bestimmung“ des Individuums zum Grunde. Sieht man aber näher zu, so zeigt sich, wie gesagt, dass diese beiden Reihen von Entwicklungen, diese Doppelseitigkeit des praktischen Schicksals im Grunde nur eine einzige fortlaufende Reihe ist, deren Bestandtheile ihre Verschiedenheit nach Werthbegriffen zu einer sachlich numerischen Ueber- und Unterordnung hypostasirt haben. Der hiermit begangene Irrthum gehört zu jenen feineren typischen Denkfehlern, die leider noch nicht die eingehende Bearbeitung gefunden haben, wie sie den groben und krassen Trugschlüssen der formalen Logik zutheil geworden ist. Nicht nur hier, sondern vielfach auch sonst findet die Verführung statt, für solche Erscheinungen, die nach der Seite irgend einer Qualität hin verwandt sind, eine reale, dynamische Verbindung anzunehmen, und zwar auch dann, wenn jene Aehnlichkeiten ganz isolirte Ursprünge haben, weder aus einander noch aus einem gemeinsamen Dritten erklärlich sind, und selbst dann,

wenn die Verwandtschaft der Erscheinungen nicht einmal in objektiven Aehnlichkeiten, sondern nur in der Gleichheit an sie herangebrachter subjektiver Werthbegriffe besteht, wie es in unserem Falle geschieht. Aus weit verzweigten Gründen, deren grundlegende wahrscheinlich soziologischer Art sind, erscheint uns das qualitativ Aehnliche als ein real Verwandtes, genetisch Zusammengehöriges; so differenzirt sich die zeitliche Reihe unserer Handlungen nach der Kategorie der Wichtigkeit in das Indifferente einerseits, das Folgenreiche und Richtunggebende andrerseits; jedes von beiden scheint aus der eben charakterisirten Denkgewohnheit heraus eine sachliche innere Zusammengehörigkeit zu besitzen; und, da die Glieder beider Kategorien sich in der objektiven Zeitordnung wechselseitig ablösen, also als je ein Ganzes betrachtet, gleichzeitig sind, so konnte daraus leicht die Vorstellung jener Doppelreihe des Handelns: der grundlegenden charakterisirenden Züge und ihrer unbestimmbaren fluktuirenden Erscheinungsseite, entstehen. Diese ganze Denkweise, die die Gebundenheit in das Ganze des Menschen als Ganzes, die Freiheit in seine einzelnen und isolirten Aeusserungen verlegt, scheint doch unserer Behauptung zu widersprechen, dass die philosophische Freiheit in der Bestimmung des Wollens durch das Ich bestünde. Denn gerade jenes Ganze des Lebens, jene Folge charakteristischer Züge, die der Persönlichkeit ihre Dauerform und ihre soziale Stellung verleihen und so der Freiheit keinen Raum geben sollen — sie bilden doch das eigentliche Ich, an dem gerade die Freiheit haften sollte; und umgekehrt, das einzelne momentane Thun giebt die philosophische Einsicht eher der unentrinnbaren Verkettung empirischer Ursachen und Wirkungen preis, während jener Reflexion gerade diese Einzelheiten als unbestimmbar und frei erschienen waren. Dieser Widerspruch ist indessen zu versöhnen, wenn wir die eigenthümliche Drehung beachten, die die Begriffe von Zufall und Nothwendigkeit in der philosophischen Anschauung

gewonnen haben. Im empirischen Sinne, den auch Kant hier als den allein zulässigen bezeichnet, ist dasjenige Geschehen nothwendig, das einem Naturgesetz gemäss auf ein anderes folgt. Diese Nothwendigkeit ist aber insofern keine absolute, als sie von der Existenz ihrer Veranlassung abhängt — wäre diese nicht, so wäre auch das fragliche Geschehen nicht. Absolut nothwendig wäre dieses letztere also erst, wenn seine Veranlassung nothwendig wäre; ob dies aber der Fall ist, hängt wieder von dem ihr vorangehenden Geschehen ab, und, da die so entstehende Reihe, in der jedes Glied zugleich Wirkung und Ursache ist, empirischer Weise nicht abzuschliessen ist, so bleibt die Nothwendigkeit jedes in Frage stehenden Gliedes immer eine relative. Das einzelne natürliche Geschehen ist für denjenigen, der das absolut Nothwendige sucht, nur etwas Zufälliges — nicht trotzdem, sondern gerade weil es naturgesetzlich bestimmt ist. Die Nothwendigkeit eines Geschehens oder eines Objekts ist demnach erst dann eine absolute, wenn sie nicht von einem anderweitigen, ausserhalb seiner gelegenen Objekte abhängt, sondern in sich und durch sich selbst als Nothwendigkeit besteht. Die Kritik hat längst gezeigt, dass eine derartige Nothwendigkeit nicht besteht, sondern vielmehr alles Wirkliche nur relative nothwendig ist. Dennoch ist die Forderung eines an und für sich Nothwendigen nie ganz verschwunden und ihre Wirkungen sind vielfach erkennbar. An diesen Begriff der Nothwendigkeit nun im Gegensatz zu der Nothwendigkeit der natürlichen Kausalität knüpft sich der philosophische Freiheitsbegriff. Denn sie bedeutet, dass das Objekt, bezw. seine Funktion, causa sui ist, durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt wird; und eben dieses ist die Form jener sittlichen Autonomie, jener Freiheit des Handelns, die nicht Unabhängigkeit schlechthin ist, sondern nur Unabhängigkeit von allem, was ausserhalb des handelnden Ich selber liegt, nur Bestimmung durch sich selbst bedeutet. Gerade die

absolute Nothwendigkeit, die alle Ableitung von einem Anderen, alle nicht in ihr selbst liegende Genesis von sich weist, ist insoweit mit der Freiheit identisch. Und wenn Spinoza die unbedingt nothwendige Alleinheit definirt als dasjenige, cuius essentia involvit existentiam, so findet dies seine unmittelbare ethische Parallele in dem operari sequitur esse, das den philosophischen Freiheitsbegriff, die durchgängige Abhängigkeit des Willens vom Ich ausdrückt. In beiden Fällen handelt es sich um die ausschliessliche Abhängigkeit der Realität — es sei des Seins, es sei des Handelns — von dem ideellen Wesen eben desselben Subjekts; und weil diese Vorstellung sowohl als Begriff der Nothwendigkeit, wie als Begriff der Freiheit gedeutet werden kann, genügt sie der Forderung, die die philosophische Freiheit erfüllen soll: eine Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit zu bilden. Es liegt nun aber auf der Hand, dass diese Selbstbestimmung sich nicht an einzelnen Theilen eines grösseren Ganzen, sondern nur an einem in sich geschlossenen Ganzen finden kann. Jene absolute Nothwendigkeit, die zugleich Selbstbestimmung ist, kommt desshalb nur der allbefassenden Substanz, nur dem ganzen Sein als solchem zu, während die Einzelheiten desselben von einander abhängig, jede also für sich betrachtet zufällig ist. Und ebenso haftet die Freiheit ihrerseits nur an dem ganzen Ich als Ganzem und besteht nur aus der Bestimmung desselben durch sich selbst; die einzelne Aeusserung mag durch eine andere, vorangegangene nezessitirt sein, insofern aber das ganze Ich in ihr zum Ausdruck und Erscheinung kommt, sie ihm konform ist oder nur in Beziehung zu ihm betrachtet wird — insofern ist sie frei. Jetzt wird also klar, wieso unsere letzte Betrachtung: dass das Ganze nothwendig, das Einzelne frei erscheine — mit der früheren Darstellung doch harmonirt, nach der gerade das Ganze der Persönlichkeit, das Ich, allein die Freiheit trage. Insofern das Ich als ein Ganzes selbst, als ein Mikrokosmos

gilt, losgelöst von Beziehungen zu anderem, mit dem zusammen es etwa erst ein Ganzes bildete, so ist seine Bestimmung Selbstbestimmung, also einerseits Freiheit, andrerseits aber ist sie Nothwendigkeit, da es nicht von sich los kann und gerade, weil es nichts ausser sich hat, von dem es abhängt, nur so sein kann, wie es ist. Was wir Freiheit des Willens nennen, ist, wie wir sahen, die Abhängigkeit des Willens von dem eigentlichen innersten Ich; fassen wir die Persönlichkeit als Ganzes, so ist also die Nothwendigkeit ihrer Bestimmung, d. h. der Ausschluss jeder Zufälligkeit als einer Abhängigkeit von Aeusserem zugleich ihre Freiheit; der einzelne Willensakt dagegen, nicht als Ausdruck des metaphysischen Ich, sondern nach seiner sinnlich empirischen Genesis aus anderen Einzelheiten betrachtet, ist im Sinne der Naturkausalität nothwendig, in dem dem Absoluten zugewandten Sinne aber zufällig. Wenn desshalb Erfahrung und Reflexion über sie uns Fälle zeigen, in denen das Ganze von Verhältnissen und Komplexen den Charakter der Gebundenheit, das Einzelne den der Freiheit oder Zufälligkeit trägt, so gehört auch sie zu dem empirischen Material, dessen metaphysische Vertiefung jenen Freiheitsbegriff — die Bestimmung des Einzelwollens durch das Gesammt-Ich — bedeutet.

Die Schwierigkeit der Freiheitsvorstellung lässt sich folgendermaassen ausdrücken. Sie entspringt aus dem Gefühl des Subjekts: statt A zu wollen, hätte ich auch B wollen können; ich hätte es gekonnt, — wenn ich gewollt hätte. Aber auch dieses zurückliegende Wollen, von dem das definitive, erscheinende abhängt, muss doch frei sein, sonst wäre dieses nicht frei. Also auch an seiner Statt hätte ein anderes Wollen eintreten können — wenn ich gewollt hätte; und so fort ins Unendliche. Diese wider-

spruchsvolle Vorstellung, die jedem Wollen ein Wollenkönnen voransetzt, die Entscheidung aber, ob ich dieses Können zu dem Wollen von A oder dem von B benutze, wiederum von einem Wollen abhängig machen muss — diesen endlosen Prozess schneidet die philosophische Freiheitslehre dadurch ab, dass sie das Wollen aus dem Ich entspringen lässt. Durch das Ich wird der unendlichen Reihe der von einander abhängenden Wollungen ein Damm gesetzt. Das Ich enthält gewissermaassen diese sämmtlichen Wollungen potenziell oder involvirt in sich. Es genügt nun zur Freiheit, wenn das Wollen statt aus einem weiteren Wollen aus dem Ich hervorgeht.

Bei dieser Sachlage kann man den Standpunkt einnehmen, dass alle philosophischen Deutungen der Freiheit auf mehr oder weniger greifbaren Umwegen an dem eigentlichen Problem vorübergehen und die Schwierigkeit verschleiern, statt sie zu lösen. Diesem Vorwurf entgehen selbst diejenigen, jetzt sehr verbreiteten Lehren nicht, die zwar scheinbar am Determinismus als fragloser Voraussetzung festhalten, schliesslich aber doch, um das ethische Interesse nicht zu kompromittiren, die Freiheit durch eine Hinterthür wieder einführen, etwa mit einem „wir können die Macht der sittlichen Motive in uns stärken“, „es ist möglich, dass wir unsere Sinnlichkeit unserer Vernunft unterordnen“; denn in diesem „Können“ liegt, wenn es nicht den Sinn, wie in dem Satze: „Es kann heute regnen“ haben soll, schon die ganze perhorreszirte Freiheit. Aber gerade dieser Doppelsinn des Könnens wird zu solchem feigen Vermittlungsversuch oft genug benutzt. Freilich können wir, freilich ist es uns möglich, sowohl sittlich wie unsittlich zu handeln. Allein auf dem Grunde des Determinismus kann dies nur heissen, dass von Menschen sowohl sittlich wie unsittlich gehandelt wird, und dass wir mangelnder Erkenntniss wegen im einzelnen Falle unsicher sind, welcher von beiden Fällen eintreten wird. Aus dieser

blossen Erkenntnissbeziehung, die das Können, die Möglichkeit, hier bedeuten darf, wird nun aber unter der Hand ein reales objektives Können, eine Möglichkeit im Sinne der Potenz gemacht; das Können ist statt einer blossen Unsicherheit des Vorstellenden über das, was geschehen wird, auf einmal eine Kraft, die das Geschehen so oder anders lenken kann, die nicht nur die problematische, sondern die reale Möglichkeit hat, in der bestimmten Weise zu handeln und also, wenn Können und Möglichkeit dann noch überhaupt einen Wortsinn haben sollen, auch die Möglichkeit anders zu handeln.

Dem gegenüber müssen wir daran festhalten, dass Freiheit in dem Sinne, der überhaupt einen Sinn hat und nicht nur ein Unterschiebsel oder ein verschwommener Deutungsversuch für einen ganz entgegengesetzten Gedanken ist, nur den reinen grundlosen Zufall bedeutet. Wenn wir das Wollen von A auf das Ich, die Vernunft, die Sittlichkeit, worauf auch immer, schieben, um es der blinden Zufälligkeit zu entziehen, so bleibt die Frage bestehen, ob diese höhere Potenz zu dem Entschlusse, A zu wollen, nothwendig bestimmt wurde oder nicht. Denn die Annahme, dass dieselbe sich eben für A oder für B entscheiden könnte, bezeichnet doch nur die Situation vor der Entscheidung für A; woraufhin nun die nach dem blossen Können eintretende wirkliche Entscheidung stattfindet, ist damit noch nicht ausgemacht. Erfolgt nun diese Entscheidung so, dass die ihr vorhergehenden Momente sie nicht nothwendig, d. h. bei absoluter Gleichheit dieser immer absolut gleich, aus sich hervortreiben, so ist dies ein absoluter Zufall, eine Schöpfung aus dem Nichts, ja genau angesehen, eine Schöpfung ohne Schöpfer. Denn jene vorhandene Potenz ist dann sozusagen nur die Substanz, an der die Entscheidung hervortritt, während es an einer Kraft fehlt, welche dieselbe hervorgerufen hätte und sie also in der gleichen Situation auch immer, also nothwendig,

hervorruft. Nur Schlaffheit des Denkens kann die Schärfe der Alternative zwischen Nothwendigkeit und Zufall verwischen; nur sie kann den Abgrund zwischen beiden durch Setzung eines Subjekts überbrückt meinen, von dem die Entscheidung ausginge, gegen dessen Entscheidungsthätigkeit sich aber eben die Frage richtet, ob sie überhaupt veranlasst ist oder nicht. — Man könnte einen Ausweg etwa in dem Gedanken suchen, dass Kausalität sich auch mit Verschiedenheit des Erfolges bei Gleichheit der gegebenen Situation vereinigen liesse. Aus der Ursache m könnte einmal die Folge n, ein anderes Mal die Folge n_1 hervorgehen, ohne dass man die Verschiedenheit von n und n_1 auf den grundlosen Zufall zu schieben brauchte; dies wäre vielmehr erst dann nöthig, wenn man von vornherein annimmt, jede Ursache könne nur eine, immer gleiche Wirkung, n oder n_1, haben, also das schon voraussetzt, wonach gerade erst gefragt wird. Die Frage, was m denn zu diesem Unterschiede seiner Erzeugungen veranlasste, wäre nicht richtig gestellt. Denn dieser Unterschied besteht als solcher ausschliesslich im Bewusstsein des Beobachters, der beides aneinander hält. In dem Augenblick, wo m n erzeugt, wüsste es sozusagen von n_1 nichts, und die Entwicklung seiner Kräfte ginge ebenso vollständig und eindeutig in der Richtung von n, wie sie in einem anderen Augenblick auf n_1 geht, und wie sie in unserer giltigen Vorstellung von Kausalität auch jedes andere Mal auf n geht. Der Unterschied in dem Inhalte der Kausalität braucht nicht zu hindern, dass formell volle Kausalität zwischen m und seinen zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Folgen besteht. So gut wie wir uns widerspruchslos denken können, dass eine Kraft überhaupt und immer eine andere Wirkung übe, als sie es thatsächlich thut, ebenso gut könnten wir, rein logisch genommen, uns vorstellen, dass sie manchmal diese und manchmal jene Wirkung übt, jedesmal aber mit dem gleichen Sichumsetzen der Ursachen in die Wirkung, das weder auf der Seite

der einen noch auf der der andern einen Rest lässt. Die eigenthümliche Mischung von Berechenbarkeit und Unberechenbarkeit, die die psychischen Prozesse zeigen, die scheinbar völlige Verschiedenheit der Folgen, die der Wille an die genau gleiche Situation knüpft, zugleich aber auch die Ueberzeugung, dass keine dieser Folgen ursachlos aus dem Nichts entspringt, sondern dass eine Ursache sich voll in ihnen auslebt — diese Kombination könnte wohl zu der Vorstellung leiten, dass der psychischen Kausalität im Unterschiede von der physischen diese Wechselform eigen wäre. Dem Gesetze, dass nichts ursachlos geschieht, würde damit vollständig Genüge geleistet, nur dass die Inhalte, an denen es sich vollzieht, zu verschiedenen Zeiten verschieden wären.

Gegen diese logisch vielleicht mögliche Deutung des Willensprozesses könnte man nur den erkenntnisstheoretischen Einwand machen, dass Kausalität, Kraftwirkung, ja niemals unmittelbar erkannt werden kann, sondern dass ihre Existenz immer nur auf Grund einer regelmässigen, inhaltlich gleichen Zeitfolge von Ereignissen vorausgesetzt wird. Eine der Materie nach wechselnde Kausalität ist allerdings denkbar, aber nicht erfahrbar, weil Kausalität innerhalb der reinen Erfahrung nichts anderes bedeutet, als die unverbrüchliche Gleichheit im Inhalt der einander folgenden Erscheinungen. Erst aus der Beobachtung dieser Gleichheit schliessen wir auf die zu Grunde liegende Kraft, die die zweite Erscheinung ursächlich aus der ersten hervorgetrieben hat. Jene Wechselform der Kausalität würde also, indem sie den Erkenntnissgrund der Kausalität überhaupt negirt, eine ewig unerweisliche Denkmöglichkeit bleiben. Die Hauptsache ist hier aber die, dass selbst unter Voraussetzung ihrer die Freiheit nur scheinbar vom grundlosen Zufall geschieden wäre. Denn es wäre allerdings mit ihr gewonnen, dass ursächlicher Weise, und ohne eine aus dem Nichts entspringende Kraft zu Hülfe zu

nehmen, die genau gleiche Situation m einmal das Wollen n, ein anderes Mal das Wollen n_1 erzeugen könnte. Allein damit wäre nur diejenige äusserliche Erscheinung gegeben, die wir bei thatsächlichem Vorhandensein der Freiheit erwarten würden. Ihre innere Wirklichkeit aber wäre genau so negirt wie bei dem wirklich geltenden Kausalbegriff; denn die Nothwendigkeit, mit der das Wollen n zu einer gegebenen Zeit aus m erfolgt, ist bei dieser Voraussetzung durchaus keine geringere, als wenn m überhaupt und immer nur die Folge n, niemals aber n_1 hätte; und ebenso entsprechend für n_1. Nur der Beobachter, der die Verschiedenheit der Folgen von m zusammenstellt, könnte auf den Gedanken einer Freiheit von m kommen, deren Erfolg eben jene Verschiedenheit wäre. In Wirklichkeit wäre in jedem gegebenen Augenblicke entweder die Folge n oder die Folge n_1 unbedingt nothwendig; wenigstens würde gegenüber diesem Wechsel des Erfolges die Frage noch genau so stehen, wie sie seiner Gleichartigkeit gegenüber steht: ob eben solcher Wechsel bezw. jeder der verschiedenen Erfolge in seinem Zeitmoment nicht seinerseits nothwendig sei; und die Negirung dieser Frage würde das einzelne Wollen doch wieder dem grundlosen Zufall, dem Ursprung aus dem Nichts preisgeben. Dadurch also, dass man den Inhalt der Kausalität wechselt, gewinnt man nur das äussere Phänomen eines Indeterminismus, aber nicht die reale Befreiung des Wollens von jener inneren Nothwendigkeit, deren Negirung allein wirkliche Freiheit, aber zugleich absoluter Zufall wäre.

Wenn man nun aber auch das Opfer des Kausalbegriffes brächte, wenn man unter Abweisung jedes durch den Ich-Begriff vermittelten Kompromisses das absolute liberum arbitrium indifferentiae zugäbe, so würde damit der Zweck garnicht erreicht, um dessentwillen es überhaupt lohnt, eine Freiheit anzunehmen. Es ist bekanntlich längst nachgewiesen, dass bei der Freiheit, die im einfachen Aus-

schluss der Kausalität besteht, keine Zurechnung möglich ist. Bei völliger Ursachlosigkeit der Handlung wäre sowohl Strafe wie Lohn sinnlos, weil sie garnicht an dieselbe Adresse gelangten, von der das Wollen ausgegangen ist — denn das Vorhandensein eines solchen veranlassenden Ausgangspunktes der Handlung wird ja gerade durch die Voraussetzung negirt. Man lasse sich nicht durch die gewohnte Vorstellung täuschen, dass ich dafür bestraft werde, dass ich a gewollt habe, während und weil ich frei war, b zu wollen. Ist wirklich, wie es der reine Begriff der Freiheit fordert, jede positive Kraft ausgeschlossen, die das Wollen von a produzirt habe, so ist es eben der reine Zufall, ob a oder b eingetreten ist, und ich kann dafür so wenig verantwortlich gemacht werden, wie für ein Ereigniss auf dem Sirius. Nun aber zeigt sich eine unvermeidliche Antinomie, indem die Annahme des Determinismus die Verantwortung ganz ebenso ausschliesst. Die Vermittlungsversuche, durch welche die durchgängige Naturgesetzlichkeit des Wollens mit dessen Zurechenbarkeit vereinigt werden soll, sind ebenso unhaltbar wie die entgegengesetzt gerichteten, die von der Freiheit ausgehen und diese mit der Naturgesetzlichkeit versöhnen wollen. Sobald das Wollen ein koordinirtes Glied ebendesselben Naturprozesses ist, dem die Verdauung und die Gravitation angehören, so wird keine begriffliche Deduktion uns überreden, dass es sittlich zurechenbar ist. Wenn für den Laplace'schen Universalgeist mein Wollen aus dem Weltzustande vor beliebig langer Zeit vermöge bestimmter Gesetzesformeln genau so ausrechenbar ist, wie der Kreislauf des Blutes oder die Kontraktion der unwillkürlichen Muskeln, so fällt die Voraussetzung aller Verantwortung fort; in den gröberen, unserer Erkenntniss zugänglichen Fällen solcher Bestimmtheit des Wollens, wie bei den durch körperliche Störung veranlassten Innormalitäten, zweifelt auch niemand an dem Fehlen der Verantwortung, während es doch unleugbar ist, dass bei durchgängiger

Gleichheit vor dem Naturgesetz die zugerechneten Handlungen genau so nezessitirt sind, wie die des Wahnsinnigen. Erst unter der Voraussetzung, dass statt des thatsächlichen Wollens ein anderes hätte eintreten können, wird jenes sittlich verantwortbar, und es erscheint mir als eines der grössten Verdienste Kants, dass er allen schwächlichen Vermittlungsversuchen gegenüber an dieser Bedeutung, die der Freiheitsbegriff nun einmal psychologisch in voller Schärfe besitzt, festgehalten hat.

Weder aus der Freiheit noch aus der Determinirtheit des Wollens lässt sich also seine Verantwortbarkeit widerspruchslos herleiten; die Kreirung eines Ich als des Sitzes der Verantwortlichkeit hatte die Frage nur um eine Instanz höher gerückt. Irgendwo lag der Punkt, mochte man ihn noch so sehr hin- und herschieben, an dem sich entscheiden musste, ob unser Wollen ein schlechthin zufälliges oder ein schlechthin nezessitirtes ist. Und in beiden Fällen konnte es die Verantwortung für seine Inhalte ablehnen. Es bleibt desshalb nichts übrig, als die Verantwortung, wenn wir sie überhaupt beibehalten wollen, auf eine andere Basis als auf die unhaltbare einer Bejahung oder Verneinung der Freiheit zu stellen. Da es unmöglich ist, sie auf die Freiheit zu gründen, so ist vielleicht der Versuch gerechtfertigt, die Freiheit aus ihr herzuleiten; ich meine dies folgendermaassen.

Aus dem Vertheidigungstriebe, den die natürliche Zweckmässigkeit durch Auslese hervorrufen musste, mag der weitere Trieb gequollen sein, auf die Seite, von welcher mir Böses geschieht, dies zurückzuwenden, es ihr selber anzuthun, zunächst ganz ohne zu fragen, ob der thatsächliche Urheber des Bösen auch wirklich Schuld daran ist, ob er aus Willen oder Freiheit gehandelt hat; der Wilde prügelt seinen Fetisch, Xerxes lässt das Meer peitschen, das Kind schlägt den Stein, der ihm auf den Fuss gefallen ist (vgl. Bd. I, S. 392). Diese Vergeltung

war zuerst infolge ihres impulsiven Charakters eine ausnahmslose. Aber man lernte, dass sie in einer Reihe von Fällen ihren Zweck verfehlte, indem ihr Objekt empfindungslos war, oder kein Schutz durch sie erzielt wurde. Nimmt man überhaupt an, dass die Vergeltung ein zweckmässiges Thun ist, dass sie dem Schutze des Individuums dient, so müssen wir auch weiter eine Differenzirung innerhalb ihrer Objekte annehmen, die statt der Blindheit eines unbedingten und mechanischen: Auge um Auge, Zahn um Zahn, die vergeltende Reaktion nur an denjenigen üben liess, bei denen die Vergeltung auch wirklich ihren Zweck erreichte. Es scheint mir nun kein Zweifel, dass ein Individuum eben dann „zurechnungsfähig", „verantwortlich" ist, wenn die strafende Reaktion auf seine That bei ihm den Zweck der Strafe erreicht, sei dieser Zweck nun Besserung oder Abschreckung oder was immer. Wo die Qualitäten des Thäters diesen Zweck entweder vereiteln oder überflüssig machen, da ist er im Zustande der Unverantwortlichkeit. Den Wahnsinnigen bestrafen wir nicht für seine unheilvolle That, weil die Strafe keinen Zweck hätte, ihn nicht von ähnlichen Thaten abhalten würde; ebenso wenig denjenigen, der keine Einsicht in die Bedeutung seines Thuns hatte, der nicht weiss, was er thut; denn einem intellektuellen Mangel gegenüber würde Strafe nichts nützen. Den sinnlos Betrunkenen, der ein Verbrechen begangen hat, als Verbrecher zu bestrafen, wäre desshalb sinnlos, weil keine Präsumtion vorliegt, dass derselbe Mann im nüchternen Zustande sich der gleichen That schuldig machen wird, und es also garnicht erst eines Strafmittels bedarf, um ihn davon zurückzuhalten, während, wenn er von neuem trunken wird, die zurückhaltende Wirkung der früheren Strafe doch ausgelöscht wäre; ähnliches gilt von demjenigen, der in einer Nothlage ein Verbrechen begangen hat. Die zweckmässige Strafe für den Trunkenen ist diejenige für seine Trunkenheit, weil

er sich betrinkt, während er nüchtern ist, und in diesem Zustande die erlittene Strafe ihren Zweck erfüllen kann. Entsprechend rechtfertigt sich die Strafe der Fahrlässigkeit. Das Bestraftwerden einer Handlungsfolge, an die man nicht gedacht hat, soll dieser Folge eine erhöhte Reproduktionswahrscheinlichkeit sichern; es ist der Gesichtspunkt, von dem der Brauch bei manchen Stämmen ausging, beim Setzen eines neuen Grenzsteines die Jugend des Ortes an diese Stelle zu führen und stark durchzuprügeln, damit die Erinnerung daran ihr die Stelle in scharfem Bewusstsein erhalte. Die grössere Milde, mit der die fahrlässige Sünde gegenüber der bewussten bestraft wird, erklärt sich aus der Annahme, dass es keines so kräftigen Eindrucks bedarf, um blos das Bewusstsein jemandes für die Folgen seines Thuns und Lassens zu schärfen, als da, wo es sich um die Umwandlung eines verdorbenen Willens handelt. Wo wir Strafen mildern, weil der Thäter sich nicht im vollen Besitz seiner Freiheit befunden habe, da lässt sich dies überall so deuten, dass für den Zweck, den man mit der Strafe erreichen will, die schärfere nicht erforderlich ist. Die gewöhnliche Anschauung schreibt Handlungen, welche Krankheiten und Abnormitäten des Seelenlebens verrathen, als solche ohne weiteres körperlichen Ursachen zu, während sie bei normalem psychischem Verlaufe dieses Verhältniss nicht ebenso zugiebt, und desshalb im ersten Falle Unfreiheit, im letzteren Freiheit zuerkennt. Soll nun der Unterschied zwischen diesen beiden ein für sich bestehender, objektiver sein, so ist jene Begründung seiner offenbar völlig hinfällig. Denn körperliche Veranlassungen und Korrelate sind doch auch für das normalste und vernunftmässigste Bewusstsein vorhanden und den Unterschied zwischen normal und innormal machen wir auf Grund gewisser anthropomorpher Kategorien, ohne dass er das sachliche Verhalten der Objekte berührte. Normal und innormal sind Begriffe des Werthes, der Gewohnheit, der Praxis, aber sie bedeuten

nicht jenen fundamentalen Unterschied in den Dingen selbst, den wir mit frei und unfrei bezeichnen. Wohl aber kann die Differenz zwischen den objektiven Zuständen, die wir in diese Kategorien einreihen, eine solche sein, dass die gleiche an sie geknüpfte Folge sehr verschiedene Bedeutung für die sozialen Zwecke hat. Der generelle Unterschied zwischen frei und unfrei, den man an den zwischen rein seelischem und körperlich veranlasstem, oder zwischen normalem und innormalem Verhalten geknüpft hat, ist also in dieser objektiven Bedeutung nicht aufrechtzuhalten, in der er die Gleichheit vor dem Naturgesetz in anthropomorpher Weise durchbricht, sondern kann nur eine Spiegelung jenes Unterschiedes von Zuständen sein, den diese in ihrer Beziehung zu unseren Zwecken aufweisen.

In dem privaten und öffentlichen ethischen Leben wird die gesammte Reaktion auf die Unsittlichkeit mehr und mehr teleologisch; die That ist nun einmal geschehen, sie kann nicht ungeschehen gemacht werden, und jede auf sie hin erfolgende Maassregel hat desshalb das Vergangene nur soweit zu berücksichtigen, als es Erkenntnissgrund oder reales Moment für die zukünftige Gestaltung der Dinge ist, auf die doch allein alles Handeln gerichtet sein kann. Diese Drehung des Standpunktes nach dem Teleologischen zu betrifft nicht nur die reale Praxis des modernen Lebens, sondern auch die Erkenntniss: auch diese führt die scheinbar rein begriffliche oder ideelle Nothwendigkeit mehr und mehr auf die Zweckmässigkeitsinstinkte der Gattung zurück, und erklärt deren Reaktion auf das unabänderliche Geschehene durch ihre Fürsorge für das noch zu ändernde künftige Geschehen. In Bezug auf das Freiheits- und Verantwortungsproblem aber ist diese Maxime noch nicht fruchtbar geworden. Hier scheint noch der Zustand einer Freiheit oder Unfreiheit, welcher vor dem Begehen der That an dem Thäter subsistirte, für sich allein über das Maass der strafenden Reaktion zu entscheiden. Behalten wir statt

dessen auch hier im Auge, dass die Strafe von ihrem Zweck bestimmt wird, dass über sie in letzter Instanz nicht ihr terminus a quo, sondern ihr terminus ad quem entscheidet, so können wir die ganze Freiheitsvoraussetzung mit ihren unlösbaren Schwierigkeiten ausschalten, und das Ob und Wieviel der Verantwortung einfach davon abhängen lassen, welches Maass von Strafe in dem gegebenen Falle zweckmässig ist, um die soziale Absicht alles Strafens überhaupt zu erreichen. Wir sind also nicht verantwortlich, weil wir frei sind, sondern umgekehrt, Freiheit ist der Name für denjenigen Zustand, in dem ein gewisses Strafmaass wirksam und für die Zukunft nützlich ist; und wir sind nicht unzurechnungsfähig, weil unser Wille unfrei, unsere freie Willensbestimmung durch körperliche oder geistige Momente ausgeschlossen ist, sondern umgekehrt heisst derjenige Zustand ein unfreier, in dem es sinnlos, weil zwecklos wäre, uns unsere That strafend zuzurechnen. Die Vorstellung: er hätte auch anders gekonnt — auf die hin wir strafen, ist nur die Spiegelung des Strafzwecks: er soll künftig anders handeln. Es ist eine jener Projizirungen, die den Inhalt oder das Problem einer Vorstellung oder Realität als Kraft, als Potenz vor dieselbe verlegen. Während man sich sonst vorzustellen pflegt, die Freiheit allein sei es, die die Strafe gerecht macht, so sagen wir jetzt: ein bestimmter Zustand allein ist es, der die Strafe zweckmässig macht, und diesen bezeichnen wir als Freiheit. Wie Gerechtigkeit ihrem Inhalte nach nur dasjenige ist, was der Allgemeinheit gemäss der Gattungserfahrung nützlich ist, so bedeutet die gegen ihre Ausübung gerichtete Frage: ob das Individuum, an dem ihre positive Bestimmung vollzogen werden soll, auch frei ist — nur dies, ob ihre Vollziehung an demselben auch wirklich dem Gattungszwecke dient. Und wenn wir sagen: es wäre ungerecht, ein völlig determinirtes Wesen zu strafen, weil es garnicht anders gekonnt hat, als so handeln, wie es that, so ist dies auch

nur die Rückwärtswendung der praktischen Erkenntniss, dass es sinnlos wäre, ein Wesen zu strafen, dessen Handlungen so determinirt sind, dass die Strafe keinen Einfluss auf dieselben ausüben kann. Die Behauptung des Determinismus andrerseits, dass nur unter seiner Voraussetzung überhaupt eine Strafe gerecht sei, ist, so lange wir die Zurechnung ausschliesslich auf den vorhergehenden Zustand gründen, immer nur künstlich und nicht ohne einen gewissen Widerspruch des sittlichen Gefühles durchführbar; sie bezieht sich eben auch, wenngleich verneinender Weise, auf den alten Freiheitsbegriff, nach dem das Individuum auf Grund seiner individuellen Beschaffenheit verantwortlich gemacht wird, statt auf Grund des gesellschaftlichen Interesses an seinem zukünftigen Handeln. Dagegen ist jene deterministische Behauptung durchaus richtig, sobald sie sagt: die Strafe hat erst dann einen Zweck, wenn das Subjekt durch dieselbe determinirt wird; erst wenn wir annehmen, dass die Reaktion des Verletzten auf den Verletzenden in berechenbar gesetzmässiger Weise zu einem künftigen Schutze des ersteren führt, hat die Strafe einen Sinn. Weil es ein teleologischer Prozess ist, jemanden verantwortlich zu machen, müssen wir von seinem Zwecke aus seine Fundamente: Freiheit und Determination, bestimmen, die ewig in der Luft schweben, sobald sie, sozusagen, als substanziell, als für sich bestehende, aus sich begreifliche Inhalte aufgefasst werden. Derjenige ist frei, den man mit Erfolg verantwortlich machen kann, derjenige unfrei, bei dem man dies nicht thun kann. So münden wir thatsächlich an dem, was das sittliche Bewusstsein von jeher gelehrt hat: dass man nur den Freien verantwortlich machen darf, den Unfreien nicht — nur dass wir durch die Drehung in der Reihenfolge der Begriffe nun nicht mehr nöthig haben, eine Freiheit vorauszusetzen, die aus sich selbst unverständlich, deren Antinomie mit dem Determinismus unlöslich ist, sobald beide als primäre Begriffe betrachtet

werden. Ferner giebt diese Deutung der Freiheit eine tiefere Rechtfertigung jenes sittlichen Imperativs, der an die Stelle der Voraussetzung einer vorhandenen Freiheit setzen will: befreie dich! denn dieses bedeutet nun: gestalte deine Persönlichkeit so, dass die Reaktion der Gattung auf dein Handeln auch zu den Zwecken führe, die diese dabei im Auge hat. Die Hingegebenheit an sinnliche Impulse, die Befangenheit in der Lust des Augenblicks ist Unfreiheit, weil der solchem Unterworfene erfahrungsgemäss die Verantwortungsfolgen seines Handelns nicht an sich fruchtbar werden lässt; die Motive, die ihn beherrschen, haben psychologisches Uebergewicht über diejenigen, die aus früherem Lohn und Strafe quellen. So ist thatsächlich ein derartig sinnlich reizbarer, impulsiver Mensch relativ unverantwortlich, was denn auch allgemein anerkannt ist; er ist es aber nicht, weil ihm die mystische Qualität der Freiheit fehlte, sondern weil es nutzlos ist, ihn verantwortlich zu machen; nicht wegen seiner momentanen oder früheren Beschaffenheit an und für sich, sondern wegen der teleologischen Bedeutung dieser Beschaffenheit, für die die Freiheit nur eine Bezeichnung, aber nicht ein besonderer, neben jener stehender Inhalt ist. In dieser Bedeutung der Freiheit liegt also das Band zwischen Unfreiheit und Unsittlichkeit, das so häufig zu der an sich missverständlichen Identifizirung beider geführt hat. Andrerseits ist es nun auch gerechtfertigt, dass man Freiheit und Vernünftigkeit identifiziren und nur den Vernünftigen verantwortlich machen will. Denn mit „Vernunft“ bezeichnen wir die psychische Energie, die jedem Lebensinhalte dasjenige Maass von subjektiver Reaktion zukommen lässt, das ihm objektiv und mit Rücksicht auf das Ganze des Lebens gebührt; die Vernunft ist das Vermögen, die rein sachliche Bedeutung der Dinge sozusagen zeitlos vorzustellen, ungestört durch das Uebergewicht, das die Lebhaftigkeit momentaner Reizungen diesen verschaffen will. Die Vernünftigkeit ist also derjenige Zustand, in

dem Lohn und Strafe ihre Bedeutung am angemessensten und ungestörtesten entfalten; in dem vernunftmässigen Wesen als solchem verschwinden jene gleichsam von aussen eingreifenden sinnlichen Störungen, die die beabsichtigten, sachgemässen psychologischen Folgen der Strafe unberechenbar unterbrechen. Desshalb wird bei einem solchen Wesen die Verantwortung die reinsten und vollsten Ergebnisse haben, sie wird bei ihm zweckmässiger sein, als bei dem sinnlich bestimmten, das mehr Augenblickswesen ist; an ihm ist also thatsächlich derjenige Zustand vorhanden, der die psychologische Grundlage zweckmässiger Verantwortung bildet und den man als Freiheit zu bezeichnen pflegt. Für die strafrechtliche Behandlung des Verbrechers eliminirt diese Deutung wenigstens prinzipiell die schwierige Vorfrage, ob er mit freier Willensbestimmung gehandelt hat oder nicht. Der Verbrecher wird bestraft, wenn es zweckmässig ist, ihn zu bestrafen; die Freiheit, von der man dies letztere abhängig macht, ist nichts anderes als diejenige Beschaffenheit, die die Strafe wirksam, also zweckmässig werden lässt. Jene, wie erwähnt, durch psychologische Spiegelung entstandene Vorstellung: dass wir ihn strafen, weil er frei war, d. h. weil er auch hätte anders wollen können — hat allerdings eine relativ richtige Bedeutung; wir strafen ihn, wenn und weil die Möglichkeit vorhanden ist, dass er nach erlittener Strafe anders handelt; es muss allerdings in ihm die Fähigkeit, die Spannkraft auch zu anderem Handeln liegen, sonst wäre die Strafe sinnlos. Diese Möglichkeit, die erst durch die Strafe in einem späteren Moment aktualisirt werden soll, wird von der gewöhnlichen Anschauung mit der anderen vereinigt, aus der das Unrecht hervorging, und als ihr Aequivalent gesetzt — dies eben bedeutet der alte Freiheitsbegriff — während thatsächlich die erstere in dem Moment vor der That eine sehr viel schwächere war und erst der eingetretenen Strafe bedurfte, um zur Wirklichkeit zu werden.

Aber dass sie als Möglichkeit, die freilich hinter der anderen Möglichkeit an Kraft zurückstand, die Voraussetzung einer gerechten — d. h. zweckmässigen — Strafe ist, das ist allerdings eine durchaus richtige Präsumtion. Man kann von hier aus also auf die volksthümlichste und scheinbar gröbste Vorstellung der Freiheit zurückgreifen: Freiheit sei die Möglichkeit, anders zu handeln, als man wirklich handelt. Dieselbe ist ganz richtig, sobald man unter Möglichkeit nicht eine qualitas occulta vorstellt, sondern dasjenige, was allein dem Möglichkeitsbegriff eine Rechtfertigung giebt: ein ganz reales Lagerungsverhältniss von Elementen, das vermöge des Eintritts neuer Kraftwirkungen zu einem bestimmten Zustand oder Leistung fortgebildet wird, in Hinsicht auf welche jenes eben als blosse „Möglichkeit" gilt, während es an sich schon etwas durchaus Wirkliches ist. Die Möglichkeit ist die gedankenmässige Antizipation einer künftigen Entwicklung und erhält ihren Ton von Ungewissheit, von Schweben zwischen Ja und Nein nur durch die mangelnde Sicherheit unseres Wissens um jenen Zustand und um das Eintreten der Bedingung, die das Mögliche zum Wirklichen macht. In diesem Sinne ist also wirklich die Freiheit die Möglichkeit des Andershandelns — nur dass Möglichkeit hier so wenig wie irgendwo sonst ein objektives aequilibrium zwischen Ja und Nein bedeutet, sondern einen ganz realen psychologischen Zustand, der durch eine bestimmte Einwirkung, die Strafe, in einen anderen, die Sittlichkeit, übergeführt werden wird und also die „Möglichkeit" dieser letzteren in sich enthält. Es ist bezeichnend für diesen Sachverhalt, dass die deutsche Kriminalistik bis zum Anfange dieses Jahrhunderts den Begriff der Zurechnungsfähigkeit als solchen noch nicht ausgebildet hatte; man beschränkte sich auf die Erörterung von Momenten, welche die Strafe ausschliessen oder mildern: Jugend, Affekt, Geistesstörung, Trunkenheit, ohne erst den Freiheitsbegriff dazwischen zu schieben. Diese Thatsache

weist darauf hin, dass nicht die Freiheitsvorstellung der Grund ist, aus dem die Zurechnung erfolgt, sondern dass umgekehrt die praktische Zweckmässigkeit zuerst diese geschaffen hat und die Unzurechnungsfähigkeit nur als zusammenfassender Ausdruck für jene Zustände anzusehen ist. Durch diesen primären und nur praktisch, nicht metaphysisch diskutablen Charakter der Zurechnung erklärt es sich auch, dass wir unterhalb einer gewissen Altersstufe keine volle Zurechnungsfähigkeit annehmen. Freiheit müsste man doch auch einem sehr jungen Menschen zusprechen, und wenn sie der Grund der Verantwortung wäre, auch ihn voll bestrafen. Allein naheliegende psychologische Erfahrungen haben gezeigt, dass es, um die künftige Handlung eines jungen Menschen zu leiten, nicht zweckmässig ist, ihn in derselben Weise zu strafen, wie einen ganz erwachsenen, und dafür ist seine partielle Unzurechnungsfähigkeit nur der Ausdruck. Das relative Recht oder wenigstens der thatsächliche Bestand der Abschreckungstheorie auch in ihren schroffsten Folgen beweist dasselbe. Wäre die Freiheit als ein primärer, für sich realer Zustand des Individuums der Grund seiner Verantwortbarkeit, so wäre es unverständlich, wieso man sogar bei völligem Mangel der damit bezeichneten Beschaffenheit dem Thäter seine That zurechnen konnte. That man es dennoch, um ihn oder Andere künftig abzuschrecken, so geht daraus hervor, dass der praktisch-soziale Zweck der Strafe über sie entscheidet, dass er das Höhere ist, dem gegenüber das, was wir Freiheit nennen, nur eine der Bedingungen bezeichnet, unter denen er am leichtesten erreicht wird. Ob verfeinerte Erkenntniss uns lehrt, unter Abweisung der Abschreckungstheorie uns auf den Fall des Vorhandenseins dieser Bedingung für die Strafe zu beschränken, kommt hier prinzipiell nicht in Betracht. Die blosse Thatsache, dass immerhin höhere Kulturen noch andere Bedingungen des Verantwortlichmachens angenommen haben, als die sogenannte Freiheit, beweist hinlänglich, dass nur der Zweck der Strafe ent-

scheidet, ob wir verantwortlich sind oder nicht, und dass desshalb, wenn man die Freiheit zum Rechtsgrunde der Strafe macht, man mit ihr nur denjenigen positiven Zustand bezeichnet, bei dem die Strafe ihren Zweck am besten oder ausschliesslich erfüllt. Die Vorstellung der Freiheit, als sei sie eine für sich bestehende Potenz des Individuums, auf die hin nun, relativ zufällig und begrifflich davon unabhängig, seine Verantwortbarkeit eintrete, ist ein Produkt der individualistischen Weltanschauung; der historisch-sozialen Betrachtung, die das Einzelne durch sein Verhältniss zum Ganzen zu verstehen sucht, erscheint auch das vorgeblich persönlichste Besitzthum des Menschen, die Freiheit, als eine Beschaffenheit, die ihren Charakter ausschliesslich von ihrer sozialen Zweckmässigkeit erlangt.

Dass dennoch die Freiheit der Verantwortung gegenüber als der fundamentalere, sozusagen breitere Begriff erscheint, von dem diese erst abgeleitet, auf den sie, naturgemäss in beschränkterem Umfange, erst aufgebaut ist — das ist eine Rückspiegelung der Thatsache, dass für unser Gefühl die Verantwortung einen über ihre übliche oder überhaupt mögliche Realisirung hinausgehenden Anspruch und Geltung besitzt. Und zwar stammt dieses Gefühl aus der Erfahrung, dass alles Verantwortlichmachen nicht zureicht, um das geschehene Böse, dem es gilt, völlig wieder gutzumachen. Nicht einmal im Aeusserlichsten ist dies möglich: der zivilrechtliche Regressanspruch, den man auf Grund einer Vermögensbeschädigung erhebt, kann wohl zum Ersatz der materiellen und persönlichen Einbusse, nicht aber zu einem völligen Wiedergutmachen der sittlichen und sozialen Erschütterung führen, die jede Rechtsverletzung mit sich bringt. Insoweit die Verantwortung für eine Störung der sittlichen Ordnung eine wirkliche restitutio in integrum anstrebt, versucht sie sich an einem eigentlich unlösbaren Problem. Es wäre durchaus unzutreffend, die unsittliche That als eine negative Grösse vorzustellen, zu der die Strafe

entweder als positive, oder als Negation der Negation derart trete, dass nun wieder genau der vorige Stand erreicht ist. Es verhält sich mit der Unsittlichkeit thatsächlich so, wie der konsequente Pessimismus es vom Leiden behauptet: es gebe überhaupt keine Ausgleichung desselben durch Lust, jeder Schmerz sei ein absolutes Uebel, das desshalb jede Aequivalenz und Möglichkeit einer Aufhebung durch nachträgliche, noch so grosse Lustgefühle von sich ablehne. Die Störungen, die die Unsittlichkeit anrichtet, liegen oft auf ganz anderen, oft auf unvergleichlich weiteren Gebieten, als diejenigen sind, auf denen die Strafe ihre wieder gutmachende, ausgleichende Wirkung übt. Schon rein individuell wird die Strafe häufig sozusagen in anderen Seelenprovinzen empfunden als in der Heimath der That, auf die sie die Reaktion bildet. Was wir als Verstocktheit gegenüber der Strafe oder als Unverbesserlichkeit bezeichnen, das mag oft auf eine derartige psychologische Konstellation herauskommen, auf eine mangelnde Verbindung zwischen dem eigentlichen Sitz der Unsittlichkeit und dem Gefühlszentrum, in das die Strafe mündet; nicht nur die äussere, sondern auch die innere Strafe, die Reue und Zerknirschung bis zu ihren extremsten Graden, liegen oft völlig beziehungslos neben dem unsittlichen Triebe, so dass dieser seine Macht übt, seine Verwirklichung durchsetzt, während man sich zugleich völlig darüber klar ist, mit welchen Gewissensqualen man diese Unsittlichkeit bezahlen muss. Gerade aus dieser Thatsache ist wiederum ersichtlich, wie sehr es für die Verantwortung eines einheitlichen Ichs bedarf; jene kann es nur geben, wenn die Reaktion auf die That wirklich an eben den psychischen Punkt gelangt, von dem die That ausging. Die relative Häufigkeit, mit der dies geschieht, wird in der Vorstellung des einheitlichen Ich substanzialisirt und verabsolutirt. Dass es aber häufig auch nicht geschieht, ist eines der Momente, die die Balance zwischen der That und ihrer Strafe unterbrechen. Wenn die That noch so

schwer heimgesucht, die Verantwortung noch so energisch realisirt ist — es ist doch nicht als ob Nichts geschehen wäre; mag man auf die Beschaffenheit des Thäters, auf die sozialen Folgen oder auf die Bedeutung für die sogenannte sittliche Weltordnung sehen — in allen diesen Beziehungen ist die genaue Deckung von That und Sühne, die wirkliche Aufhebung der Schuld durch die realisirte Verantwortung theils unbeweislich, theils ihr Gegentheil beweislich. Es bleibt immer ein unaufgegangener Rest, für den ideeller Weise wohl Verantwortung erfordert wird, ohne dass doch eine anführbare Grösse und Gestaltung derselben die Ursache und Folge des Bösen wie ungeschehen machen würde. Und so verhält es sich vielfach auch mit der Reaktion auf das Sittliche und Gute. Insbesondere bei edleren Naturen kompensirt sich der Dank nicht, den sie für gegenseitig erwiesenes Gutes einander schulden; man fühlt sich nicht von aller weiteren Verpflichtung entbunden, nachdem man das gleiche Maass von Gutem, das man erfahren, zurückgegeben hat. Mögen wir einen Dank noch so nachdrücklich bethätigen: es bleibt doch noch ein Residuum in dem Gefühle, dass das innerliche Band mit alledem nicht völlig gelöst sei und bei einer neuen Gelegenheit doch wieder seine verpflichtende Kraft äussern könne. Bei der Liebe, die wir von jemandem erfahren, haben wir die Vorstellung, dass sie ebensowenig ganz und gar und ohne Rest vergolten, wie sie eigentlich verdient werden kann; sie bleibt immer ein Geschenk, auf das wir nicht nur keinen äusseren, sondern auch keinen inneren Anspruch haben, und das wir nicht einmal mit der gleichen Gegenliebe vollkommen vergelten können. Sowohl dem Unsittlichen als dem Sittlichen gegenüber ist es eine rohe Vorstellung, dass er „seinen Lohn dahin haben“ könne; die unsittliche und die sittliche Handlung weisen sowohl in ihren Ursprüngen wie in ihren Folgen auf die Totalität des Individuums, wie des sozialen Kreises hin, und die von dem Standpunkt des sittlichen Ideals aus geforderte Reaktion

auf beide überragt desshalb immer dasjenige Maass, in dem Lohn und Strafe empirisch zu verwirklichen ist. Dabei ist aber kein Zweifel, dass es sich bei jener idealen Forderung nur um eine Fortsetzung der empirisch geübten Verantwortung handelt, nur um ein Weiterdenken derselben über ihr thatsächlich vorgefundenes, als zweckmässig konstituirtes Maass hinaus; und wie so oft tritt die ideale Vergrösserung und Verabsolutirung der relativen Grösse dann als das sachlich Primäre auf, aus dem jene erst hervorgegangen wäre. Wenn es also als ein Widerspruch erscheint, dass die Freiheit nur der Zustand sein soll, in dem Jemanden verantwortlich zu machen sozial nützlich ist, und dass andrerseits die Freiheit als ein unvergleichlich umfassenderer Zustand als die blosse Verantwortlichkeit vorgestellt wird: so erklärt sich dies dadurch, dass die Verantwortung durch jene innere Verbreiterung psychologisch zu der Totalität des Gebietes auswächst, von dem ihre wirkliche Ausübung nur einen Theil besetzt. Indem die Freiheit nun insbesondere wegen ihres Zusammenhanges mit dem Ich auf den weiteren und ideellen Sinn der Verantwortung bezogen wird, überschreitet sie allerdings den Umfang, der ihr als blosser die empirische Verantwortung rechtfertigender Zustand zukommt, ohne damit prinzipiell diese Genesis zu dementiren; denn jener weitere Sinn ist, wie wir sehen, nichts Primäres, sondern geht auch seinerseits auf die empirische Verantwortung zurück, die er nur in einem Vergrösserungsspiegel auffängt.

Ich habe in dem Bisherigen die psychologische Vermuthung über die Entstehung des Freiheitsbegriffes nicht scharf von der sachlichen Bestimmung seiner Anwendbarkeit getrennt. Es schien mir, als ob es behufs der letzteren nöthig sei, durch psychologische Analyse diejenigen Momente zur Klarheit zu bringen, auf die hin die soziale Zweckmässigkeit diesen Begriff und seine Anwendungen zu Stande gebracht hat. Ich knüpfe hieran einige nur psychologische

Ueberlegungen, die nicht sowohl den Inhalt der Freiheit als die Gelegenheiten beleuchten sollen, die die Entstehung ihrer Vorstellung bedingen. — Ich habe vorhin und schon früher (Bd. I S. 287 f.) hervorgehoben, dass der Freiheitsbegriff auf einer zeitlichen und dynamischen Koordinirung mehrerer Handlungsweisen beruhe, die thatsächlich erst nach einander und mit verschiedenen Stärkegraden in das Bewusstsein treten. Wir empfinden verschiedenartige Impulse, von denen in Wirklichkeit der eine ganz, der andere garnicht die Kraft hat, unser Handeln in einem gegebenen Augenblicke zu bestimmen; dennoch reicht jener anders gerichtete Antrieb aus, um ihn mit den anderen zusammen als einander äquivalente Seiten eines Dilemmas zu empfinden, zwischen denen die Entscheidung erst durch das Dazutreten einer freien Willensthat gegeben würde; die Bestimmung derselben erfolge nicht durch das Uebergewicht des einen Impulses über den anderen, sondern umgekehrt, der Wille müsse erst einem der an sich gleichen Reize das Uebergewicht verleihen. Oder wir konstatiren die, eigene oder fremde, Fähigkeit, sich durch den Eintritt gewisser Thatsachen, insbesondere von Strafe oder veränderten Lebensverhältnissen in einem späteren Augenblick zu anderen Handlungen bestimmen zu lassen, als in früheren. Dies hypostasirt der Freiheitsbegriff dahin, dass uns schon in dem früheren Zeitpunkt beide Handlungsweisen gleichmässig möglich gewesen wären. So stellt dieser Begriff allenthalben die sachlichen Inhalte des Handelns zusammen, die freilich als äquivalente, als gleichberechtigte und desshalb eines entscheidenden Willens bedürfende Möglichkeiten erscheinen, weil man alle diejenigen Momente vernachlässigt, die zu den blossen Inhalten hinzutretend, die Möglichkeit des einen von vornherein zur alleinigen Wirklichkeit prädestiniren.

Die allgemeinste Beobachtungsgrundlage dieses ganzen Gedankenkreises ist also offenbar die inhaltliche Verschiedenheit der menschlichen Handlungen. Auf den Gedanken, dass wir auch anders handeln könnten, als wir wirklich handeln, würden wir schwerlich kommen, wenn wir nicht beobachteten, dass wir zu verschiedenen Zeiten selbst unter ähnlichsten Umständen thatsächlich in sehr verschiedener Weise handeln. Wie die Vorstellung von Kausalität nur auf Grund der beobachteten Regelmässigkeit der Erscheinungen entsteht, so ihr Gegentheil, die Freiheitsidee, auf Grund der beobachteten Unregelmässigkeit derselben. Mit beiden greifen wir unter die Erscheinungen hinab, um ihre Form durch eine transszendentale Potenz zu erklären, in beiden Fällen kommen wir freilich auch nicht weiter als bis zu einer Verdichtung der Erscheinungen, die ein selbständiges psychologisches Leben gewinnend, als Urgrund derselben erscheint, und uns so das Problem als seine eigene Lösung verkleidet wiedergiebt. Auch von dieser Seite her, die die empirische Mannigfaltigkeit und Entgegengesetztheit der Handlungen als die Entstehungsgelegenheit der Freiheitsvorstellung erscheinen lässt, zeigt sich die Verbindung derselben mit dem Ich. Denn eben diese Differenz der psychischen Inhalte, die Weite ihres Auseinanderliegens wird erst die Idee einer einheitlichen Wurzel, einer zusammenhaltenden Potenz ihrer nahegelegt haben. Auch das, was wir im engeren empirischen Sinne das Ich nennen: das Gefühl starker Individualität, die scharf umrissene Persönlichkeit, das sichere Ruhen in sich selbst — das erhebt sich doch am entschiedensten und beherrschendsten gerade über den gegensatzreichsten Schicksalen, über der grössten Fülle innerer und äusserer Bewegungen. Das Bedürfniss nach der Einheit erwächst erst, wenn die Vielheit gegeben ist, und es wächst in dem Maasse, in dem diese steigt — natürlich nur bis zu einer gewissen Grenze; geht die Vielheit und Heterogenität der einzelnen psychischen

Inhalte über dieses Maass hinaus, so sprengt sie die Ich-Form und lässt die Inhalte gewissermaassen beziehungslos auseinanderfallen. Man könnte dies die Elastizitätsgrenze des Ich nennen. Bis zur Erreichung derselben aber wirkt die Ich-Form um so entschiedener, eine um so grössere Fülle von Entgegengesetztheiten ihr zusammenzuhalten zugemuthet wird. Je einförmiger umgekehrt die Inhalte des Lebens abrollen, je mehr desshalb der eine aus dem anderen verständlich und mit ihm harmonisch ist, desto weniger Veranlassung liegt vor, zu einem darüberstehenden Ich zu greifen, das vielmehr erst dann nöthig ist, wenn das Zusammenbestehen des Heterogensten eine verbindende Macht fordert; um so formaler, um so mehr „reines Ich“ muss diese sein, je divergenter die Inhalte sind, deren Entstehen, Folge und Wechselwirkung sie erklären soll. So bildet denn die empirische Mannigfaltigkeit des Lebens ein neues Band zwischen dem Ich und der Freiheit: jenes wird verlangt, um überhaupt deren Möglichkeit, diese, um ihre Entstehung zu erklären. Wie eines Ich, so scheint es eines ganz undeterminirten, nicht präjudizirten Vermögens zu bedürfen, das alle „Möglichkeiten“ überhaupt in sich schliesst, damit es zu der Buntheit und Fülle jener Inhalte überhaupt komme. Nützlicher für das wahre Verständniss des Freiheitsproblemes als alle dialektischen Deduktionen wäre desshalb die psychologische Aufsuchung und Analyse solcher typischen Willensvorgänge, deren Nebeneinanderbestehen zwar gegeben, aber nach logischen, sachlichen Gesichtspunkten unbegreiflich scheint. Denn darin, dass die Inhalte unserer thatsächlichen Willensakte nach begrifflichen, ethischen, ästhetischen, rationalen Normen jeder Art so unvereinbar auseinanderliegen, dass ebenderselbe Mensch mit ebenderselben psychologischen Kraft niedrig und edel, kraftvoll und schwächlich handelt, dass Liebe und Hass, Geistigkeit und Sinnlichkeit seiner Interessen abwechselt, dass er einmal den höchsten Ansprüchen. ein andermal

kaum den niedrigsten genügt, und zwar ohne dass die Verschiedenheit begleitender Umstände es gestattete, diese Verschiedenheit schliesslich doch auf die Gleichheit allgemeinster Gesetze zurückzuführen — darin fliesst zweifellos eine Quelle der Freiheitsvorstellung. Die Erfahrung, dass wir das Heterogenste nacheinander und auch gleichzeitig in verschiedenen Provinzen unserer Interessen und Fähigkeiten wollen, ist gewiss ein Ursprung des Glaubens, dass wir an dem letzten einfachen Punkte unseres Wesens die Wahl zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten des Wollens haben. Auf die Ursache und die Bedeutung dieser inhaltlichen Divergenz der psychischen Thatsachen komme ich in einem späteren Abschnitte zu sprechen; hier handelt es sich nur darum, dass sie ihrerseits die Veranlassung bildet, zu der Annahme eines Freiheitsvermögens zu greifen.

Als ein Gegenstück dazu, das zwar mehr nach der Seite des Objektiven gewandt ist, aber gleichfalls die psychologische Freiheitsvorstellung begründen hilft, nenne ich die Fähigkeit der Phantasie, sich das Geschehen in allen drei Zeitmodis anders vorzustellen, als es thatsächlich verläuft. Statt der Dinge und Ereignisse, die die Erfahrung uns zeigt, können wir rein ideell uns völlig anders qualifizirte denken; sehen wir auf den blossen Inhalt des Weltbildes, ohne nach seiner Wirklichkeit zu fragen, so können wir denselben vermöge der Eigenart unserer Einbildungskraft ganz beliebig gestalten. Indem nun aber, wie ich im ersten Kapitel ausführte, zwischen dem inhaltlichen Gedanken der Dinge und der Vorstellung, dass sie wirklich sind, nur eine verschwimmende Grenze besteht, nimmt das blos innerliche Vorstellen-Können einer anderen als der wirklichen Ordnung einen Ton an, als läge in den Dingen selbst etwas wie eine objektive Möglichkeit sich anders zu verhalten, als sie es erfahrungsgemäss thun. Erst die strengste erkenntnisstheoretische Schulung überzeugt uns, dass nur das Wirk-

liche möglich ist; in der gewöhnlichen lässigeren Denkart glauben wir unzählige Male, dass die Dinge hätten anders kommen können, als sie wirklich gekommen sind. Da derartige Denkmöglichkeiten immer an irgendwelche Elemente der Wirklichkeit anknüpfen, die sie nur nach Ausdehnung und Richtung modifiziren, so scheint das so entstandene Phantasiebild doch nicht ganz ausserhalb der Wirklichkeit zu liegen, diese selbst scheint die Kräfte zu enthalten, die ebensogut und ohne die bestehende Weltordnung total zu verneinen, dieses blos Mögliche hätten verwirklichen können, das bis zu einer gewissen Stufe keine geringere Chance der Realisierung hatte, als das thatsächlich Realisirte. Bis uns die Ereignisse nachdrücklich eines anderen belehren, sind wir sehr geneigt, die Wirklichkeit uns so vorzustellen, wie wir sie uns wünschen oder träumen, und desshalb haftet selbst nach dieser Belehrung noch ein Schatten von Realität an jenem blos Gedachten, Unwirklichen. Da es nun die von Menschen geleiteten Angelegenheiten sind, mit denen unsere Interessen und Berechnungen, unsere Hoffnungen und Wünsche sich in allererster Linie beschäftigen, so ist ersichtlich, wieso gerade das menschliche Handeln dem Gedanken von Möglichkeiten Raum geben konnte, die doch nicht ganz des psychologischen Wirklichkeitstones entbehren, und so selbst nach völliger Dementirung durch die Wirklichkeit uns noch immer glauben lassen, dass auch sie sich hätten verwirklichen können. Das aber eben ist die objektive Seite des Freiheitsbegriffes. In Bezug auf das eigene Handeln wird diese Grenzverschwommenheit zwischen dem blos Gedachten und dem Wirklichen, wie ich bereits früher ausführte, dadurch begünstigt, dass wir auch zu den im Konfliktfalle unausgeführt gebliebenen Handlungen einen Trieb und innerlichen Ansatz gespürt haben, so dass ein wenn auch schwächerer Grad von Wirklichkeit auch auf ihnen haftet. Jene auf sie hindrängenden Kräfte sind nicht nur das, was sie bedeuten, wenn sie rein auf

ihren aktuellen Inhalt hin angesehen werden, sondern sie gelten zugleich als die objektive Möglichkeit der Handlungen, zu denen sie beinahe geführt hätten. Die Leistung der Phantasie, die das Nichtwirkliche zu dem psychologischen Werthe des Wirklichen ausbaut, ist eine um so kürzere und leichtere, je näher uns innere Antriebe, wenn auch schliesslich unterliegend, an seine Verwirklichung heranbringen. Dies ist aber doch nur ein besonderer und psychologisch besonders begünstigter Fall jener Abschwächung der Kategorien des Seins und des Nichtseins, vermöge welcher neben dem Wirklichen das blos als möglich Gedachte in die gleiche Beleuchtung rückt und durch die Einbildungskraft gewissermaassen die gleiche Chance der Verwirklichung erhält. In der so entstehenden Situation gewinnt die Freiheitsvorstellung Raum und Kompetenz, indem eine Reihe von Möglichkeiten äquivalent erscheinen, von denen sich schliesslich nur eine verwirklichen kann — eine Verwirklichung, deren Ursache jener Aequivalenz wegen nicht in den Möglichkeiten oder ihren Faktoren selbst scheint liegen zu können, sondern in einer darüberstehenden, von ihnen selbst nicht bestimmten, also frei wählenden Macht gesucht werden muss.

Die Freiheit zeigt an sich selbst und ihrem Gegentheil ein ähnliches Mischungsverhältniss als Grundlage des Handelns, wie es hier zwischen objektiven Kategorien als Bedingung ihrer selbst auftritt. Ich habe die Antinomie der längst bekannten Deduktionen hervorgehoben, nach denen weder der konsequente Determinismus noch die konsequente Freiheitslehre ein verantwortliches Handeln ermöglicht. Thatsächlich vollzieht sich unser Handeln auch weder unter der einen noch unter der anderen Voraussetzung, sondern auf Grund einer psychologischen Mischung beider, die wahrscheinlich von Fall zu Fall ihre Quantitäten wechselt. Das empirische Bewusstsein des „freien“ Handelns bedarf geradezu eines mittleren Zustandes zwischen dem

Bewusstsein der Determinirtheit und der Nichtdeterminirtheit. Es ist ein landläufiger Irrthum, dass das praktische Handeln sich jenseits dieser Frage stellte, dass unsere theoretischen, nach der einen oder nach der anderen Seite gerichteten Ueberzeugungen ohne Belang wären, sobald es aufs Handeln ankäme. Wir würden vielmehr irgendwie zusammengesetzte, durch mehrere Zeitmomente sich erstreckende Handlungen nicht einleiten, wenn wir an jene absolute Freiheit glaubten, die den Entschluss jedes Augenblicks völlig gegen alles Vorangegangene isolirt. Denn unter dieser Voraussetzung wäre jede Handlung aussichtslos und kindisch, die ihren Erfolg erst bei einer gewissen Konsequenz der weiteren Durchführung erwarten kann. Selten führt uns in irgend höheren Verhältnissen der erste Schritt schon zum Ziele; könnten wir nun nicht darauf rechnen, dass der Wille auch zu jenen weiteren Handlungen eintritt, die durch die Endabsicht der ersten bestimmt sind, so würden wir uns in das ganze Engagement von vornherein nicht einlassen. Wir sind also thatsächlich überzeugt, dass unser Wille nicht in jedem Augenblick neu aus dem Nichts geboren wird, sondern dass vorhergehende Inhalte im Zusammenhange mit äusseren Verhältnissen ihn determiniren, und zwar mit solcher Sicherheit, dass uns ein Zweifel an dem Eintreten des vorbestimmten Entschlusses zu der vorbestimmten Zeit überhaupt garnicht kommt, und wenn doch, so nur auf Grund positiver Momente, anderweitiger Kräfte, von denen wir eben auch eine irgendwie berechenbare, kausale Ablenkung unseres Willens vermuthen. Bei rein psychischen Vorgängen, in die der Wille eingreift und an denen er seine Freiheit am unbedingtesten zu entfalten scheint, muss gerade in dieser Beziehung ein strenger Mechanismus vorausgesetzt werden. Wenn wir uns auf eine Vorstellung besinnen, wenn wir uns vornehmen, zu bestimmter Zeit an Bestimmtes zu denken, so ist der Erfolg davon und die Sicherheit desselben nur durch den Assoziationsmechanismus möglich, der

von der momentanen Vorstellung aus wirkend eine Kausalkette knüpft, die schliesslich in der gesuchten Vorstellung mündet. Wir können keine Vorstellungen durch Willensentschluss unmittelbar hervorrufen, sondern uns nur auf die gesetzmässige Wirkung jenes Mechanismus verlassen, gerade wie der Herr den Diener nur so mit Erfolg herbeiruft, dass die ganze Kette psychischer und physischer Assoziationen von dem ersten Gliede dieses Geschehens bis zum letzten wirkt. Alle unsere Verhältnisse zu anderen Menschen beruhen auf der vorausgesetzten Berechenbarkeit, also Gesetzmässigkeit ihres Wollens, auf einer Annahme, die eine entfernte Analogie mit dem Trägheitsgesetz besitzt: wir nehmen an, dass der Willenscharakter, ja, innerhalb begrenzter Zeiträume auch der Willensinhalt jedes Menschen ungeändert bleibt, wenn keine positiven Ursachen verändernd auf ihn einwirken. Der ganze Verkehr von Menschen untereinander ist ein Gewebe von psychologischen Einwirkungen, und wäre schlechthin unmöglich, wenn nicht jeder darauf vertraute, dass ein von ihm ausgehender Einfluss auf den Anderen in diesem einen kausal völlig determinirten Willensakt auslöste. Diese Determinirtheit der Anderen, zu deren Konstatirung und Ausnützung uns praktische Gründe zwingen, ist vielleicht ein Ursprung der Ueberzeugung auch der eigenen Determinirtheit geworden, und zwar durch einen eigenthümlichen dialektischen Prozess, wie ich ihn früher schon an der schliesslichen Vernichtung des Egoismus durch die Werthung des Altruismus, die doch ursprünglich aus jenem hervorging, aufgezeigt habe. Zunächst nämlich erscheint der Handelnde sich selbst als frei; er selbst behält sich freie Hand und glaubt sein Handeln in jedem Augenblick völlig willkürlich gestalten und der Berechnung Anderer entziehen zu können. Das Material seines Handelns aber sind andere Individuen, mit denen er als mit berechenbaren Grössen operirt, deren Bestimmbarkeit durch sein eigenes Handeln und sonstige Ein-

flüsse er voraussetzt. Ja diese Determinirtheit der Anderen ist gerade die Bedingung, unter der seine eigene Freiheit sich bewähren und wirkungsvoll ausgestalten kann. Wie im politischen und wirthschaftlichen Leben die Freiheit des Einen, die allerdings hier nur einen ganz empirischen Sinn hat, oft genug die Unfreiheit Anderer zum Korrelat hat, so ist es allgemeinste und naivste Voraussetzung unserer Beziehungen zu Menschen, dass sie zwar berechenbar, also determinirt, wir aber in jedem Augenblick noch in unserem Entschlusse frei wären. Allein diese Annahme der Determinirtheit Anderer muss sich schliesslich auch auf das eigene Ich zurückerstrecken, im Gegensatz gegen welches sie ursprünglich bewusst wurde. Wachsende Objektivität lehrt uns oder besteht vielmehr in der Ueberzeugung, dass wir, die Subjekte, denselben Normen, wie alle anderen, die uns als Objekte gegenüberstehen, unterliegen, auch wenn die Feststellung dieser Normen und das Interesse an ihnen zuerst gerade von einer Ausnahmestellung ausging, die wir uns in Bezug auf sie jenen gegenüber zusprachen.

Dieses Zutrauen zu der Determinirtheit des Wollens wird nun aber, um das Handeln, wie es wirklich ist, zu ermöglichen, durch sein Gegentheil ergänzt, das sich einerseits als Glaube an die Freiheit, andrerseits als Unkenntniss der speziellen Inhalte und Gesetze der — prinzipiell zugegebenen — Determination darstellt. Insoweit unser Handeln sich auf Andere bezieht, fallen die praktischen Konsequenzen der beiden letzteren Möglichkeiten zusammen; das Nichtwissen in Bezug auf die künftige Willkür Anderer affizirt mein eigenes Verhalten offenbar in der gleichen Weise, gleichviel ob dieses Nichtwissen aus dem Mangel objektiver Determination oder aus der Unzulänglichkeit meiner Erkenntniss solcher hervorgeht. Thatsächlich werden unsere gesammten Beziehungen zu Menschen dadurch gefärbt, dass jener Berechnung ihres Verhaltens, jenem Vertrauen auf ihre Bestimmbarkeit immer eine leise Reserve zur Seite

geht, dass doch auch ein anderes Verhalten ihrer nicht völlig ausgeschlossen sei; die Sicherheit des kausalen Wissens steigt doch selten in die Kategorie der Unbedingtheit auf, und wo es der Fall ist, wo der Glaube an einen Menschen und an das Beharren seiner Gesinnung von jedem Hauch eines Zweifels frei ist, da bekennen wir doch, dass es ein Glaube ist, der, dem religiösen verwandt, eine grössere subjektive Sicherheit besitzen kann, als alles Wissen, aber trotzdem eben nicht Wissen ist. Aus der im allgemeinen herrschenden Mischung von Sicherheit und Unsicherheit über die Determinirung der menschlichen Faktoren unseres Thuns stammt die praktische Aufgabe der Lebensklugheit, mit dem künftigen Willen Anderer nie wie mit einer absolut sicheren Grösse zu rechnen; unsere Handlungen vielmehr so einzurichten, dass sie selbst bei einer unberechneten Aenderung der Willkür jener ihr Ziel möglichst erreichen; diese Willkür niemals als die eine Karte zu behandeln, auf die wir alles setzen. Jede einigermaassen vertiefte Betrachtung zeigt, dass unsere gesammten Lebensformen, die gesammten Usancen des sozialen Verkehrs, von dieser Maxime, in verschiedenem Grade, bestimmt sind. Die Alleinherrschaft entweder der Berechenbarkeit oder der Unberechenbarkeit Anderer würde unser gesammtes Leben und Handeln in nicht ausdenkbarer Weise abändern. Im Gegensatz hierzu scheidet sich, was die Beurtheilung unserer selbst und ihre Konsequenzen betrifft, die blosse Unkenntniss der an sich determinirten Zukunft des Willens aufs schärfste von dem Glauben an seine Freiheit. Unsere gesammte Gefühlssphäre, unsere Beurtheilung vom Werthe des Daseins, der Spannungsgrad unseres Wollens erfährt zweifellos bedeutsame psychologische Modifikationen durch die Ueberzeugung von der Freiheit oder der Unfreiheit des Ich. Der Glaube an ein Kismet, das unsere inneren und äusseren Schicksale lenkt, ohne eingreifender Willkür die geringste Folge zu gestatten, bleibt sicher nicht ohne Folge für die

Totalität unseres Wesens und Handelns. Denn wenn dieser Glaube auch ein Produkt des Charakters und der sozialen Schicksale orientalischer Völker ist, so ist doch kein Zweifel, dass er seinerseits wieder auf diese bestimmend zurückgewirkt hat. Andrerseits verleiht der Glaube an die eigene Freiheit, mag man nun eine ganz klare und haltbare Vorstellung damit verbinden oder nicht, dem Innenleben eine unvergleichliche Weite und Vornehmheit, ja man möchte sagen, einen Respekt vor dem eigenen Ich, das eine ganz unberechenbare Zukunft, eine Unendlichkeit möglicher Entwicklungen aus sich zu produziren fähig ist. Allerdings kann man auch hier sagen, dass der Freiheitsglaube nicht sowohl die Ursache eines derart werthvollen Verhaltens, als der blosse Name wäre, in dem man die Bedingungen eines solchen einheitlich zusammenschlösse; wie wir es von der Vernünftigkeit, von der Natürlichkeit des Handelns nachgewiesen haben, sei auch seine Freiheit nur ein Ehrentitel, mit dem man seine Vorzüge nachträglich schmückte. Man kann dies zugeben und doch behaupten, dass gerade die Vereinigung so vieler werthvoller Qualitäten und Besitzthümer in dem Begriffe der Freiheit von der grössten psychologischen Bedeutung wäre; und zwar liegt das Bedeutsame und Einflussreiche dieser Vorstellung nicht nur in jenem zuerst sich darbietenden Sinne: dass mehrere Möglichkeiten sich in gleicher Weise eröffnen, von denen die eine oder die andere zu verwirklichen in der Macht des freien Willens liege; die Funktion der Freiheit ist nicht, wie es hiernach scheinen könnte, nach gefasstem Entschlusse abgeschlossen, sondern wirkt vielmehr noch darüber hinaus in dem Bewusstsein, auch den bereits gefassten Entschluss noch zurücknehmen zu können, sei es inmitten seiner Realisirung, sei es, wo dies nicht mehr angeht, wenigstens in Bezug auf die Grundabsicht, die uns dabei leitete, und auf den moralischen Charakter derselben. Dieser Sinn der Freiheit, dass sie nicht nur bis zur Schwelle der

That führt, sondern auch noch nach dieser in jedem Augenblick das innere Prinzip, aus dem sie hervorging, umwandeln kann; dieses Gefühl, gerade in dem moralisch Werthvollen, in der Gesinnung, auch durch die eigene Vergangenheit nicht präjudizirt zu sein — giebt unserem ganzen Innenleben eine Färbung, deren Fehlen das Bild desselben in seinen Grundzügen ändern würde. Gleichviel ob wir in Wirklichkeit frei oder determinirt sind, ob die Vorstellung des einen und des anderen selbst psychologisch nothwendig ist oder nicht: diese innerlichen Konsequenzen ihrer bleiben davon unberührt; sie wirkt einfach als psychische Kraft, deren Erfolge, wenn sie einmal da ist, mit ihrer eigenen Provenienz nichts mehr zu thun haben. Und ebenso ist es für unsere innere Gesammtsituation, die sich aus dem Vertrauen auf unsere Determinirtheit einerseits und der Ueberzeugung von unserer Freiheit andrerseits zusammensetzt, ganz ohne Belang, ob dieses beides logisch sich miteinander verträgt. Es widerspricht sich thatsächlich nicht nur, wenn man beide Elemente unserer Meinung von uns selbst in ihre Konsequenzen verfolgt und damit an einem Entweder-Oder mündet, das mit der Annahme des einen das andere völlig ausschliesst — dies ist das Schicksal fast aller prinzipienmässigen theoretischen Behandlung realer psychologischer Verhältnisse sondern auch in jenem relativen Maass, in dem sie thatsächlich auftreten, widersprechen sie sich oft genug, ohne dass wir diesen Widerspruch fühlen und das friedliche Kompromiss dadurch stören lassen, in dem sie sich, wahrscheinlich nach höherer praktischer Zweckmässigkeit quantitativ abgetheilt, zur Herstellung unserer Gesammtlage zusammenthun. Für die möglichst erwünschte Gestaltung unseres Lebens ist bald der Glaube an Freiheit, bald an Determinirtheit nützlich; immer wechselnde Kombinationen werden erfordert, um gerade das für den vorliegenden Zweck nöthige Maass von Energie hervorzurufen, jenes Spielen zwischen Sicherheit und Unsicherheit über

sich selbst und Andere, das ein Apriori alles menschlichen Zweckhandelns ist; vielfach mögen auch Zustände vorhanden sein, die in sich einheitlich und ganz sui generis sind, und erst durch nachträgliche Deutung, und weil wir keine eigenen Kategorien für sie haben, in das Gefühl von Freiheit und das von Determinirtheit zerlegt bezw. als Mischung derselben verstanden werden. Die moralwissenschaftliche Ergründung des Freiheitsproblems wird vielleicht erfolgreicher werden, wenn sie sich an der Feststellung der Rolle versucht, die die Freiheitsvorstellung und ihr Gegentheil in der wirklichen Gestaltung des psychischen und sittlichen Lebens spielen — als wenn sie sich in begrifflichen Erörterungen ergeht, deren Elemente die Ethik doch nur aus der Thatsächlichkeit des Seelenlebens gezogen und deren relative Maasse sie zu absoluten Prinzipien gesteigert hat; auf diese Weise musste sie, indem die Steigerung nach beiden Seiten ging, an tötlichen Gegensätzen münden, auf deren Versöhnung nun ihr ganzes Bemühen geht, während sie selbst sie vielleicht erst geschaffen hat.

Als Korollar hierzu gehört die Erörterung des tout comprendre c'est tout pardonner. Von vornherein ist diese Behauptung unzulänglich, weil sie auf einem ganz falschen Begriff des Verzeihens beruht. Denn das Verstehen bedeutet in ihrem Sinne die Auflösung der individuellen Handlung in Kräfte, die ausserhalb der persönlichen Verantwortung liegen. Dadurch aber wird die That selbst als unverantwortbar erkannt, d. h. die Schuld und mit ihr überhaupt die Veranlassung zur Verzeihung aufgehoben. So wenig wie dem Angeklagten verziehen wird, der seine Unschuld nachweist und desshalb freigesprochen wird, so wenig braucht man dem noch zu verzeihen, dessen That als Nicht-Schuld begriffen wird; nicht weil man begreift, sondern trotzdem man nicht begreift, kann man verzeihen. Zudem ist das Maass dessen, was wir an den menschlichen Handlungen „verstehen", so gering, und dieses Ver-

stehen führt selbst im besten Fall so wenig auf den letzten und absoluten Quellpunkt des Thuns, dass wir garnicht wissen können, ob ein völliges Verstehen zu völliger Entlastung von Schuld führen würde. Sogar die Möglichkeit, dass gerade ein viel tiefer dringendes Verständniss uns einen Punkt entdecken liesse, an den sich doch Schuld und Verdienst hefteten, wird durch die Thatsache nahe gelegt, dass sittliche Naturen denjenigen Handlungen, in die ihr Verständniss am tiefsten eindringt, nämlich den eigenen, am schwersten Verzeihung gewähren; die Selbsterkenntniss, mit der wir die Geschichte unseres Lebens in ihre Faktoren verfolgen können, dient unserem Gewissen keineswegs zu einer Exkulpirung gleichen Umfangs. Vergleichen wir die Maasse des Verstehens, das wir in Hinsicht unserer und in Hinsicht Anderer haben, mit den entsprechenden Maassen der sittlichen Entlastung, so möchte es scheinen, als ob das Verständniss nur bis zu einem gewissen Grade die letztere zur Folge hätte, von diesem aber an, den wir in der Selbsterkenntniss überschreiten, wieder ein Schuldbewusstsein ermöglichte.

Die populäre Ueberzeugung richtet sich sogar direkt gegen die Identifizirung von Verstehen und Verzeihen, soweit es das eigene Ich angeht, indem sie die Selbsterkenntniss für den Anfang der Versittlichung hält. Zwar hat das „Erkenne dich selbst“ gerade in dieser populären Bedeutung zunächst nicht den Sinn eines blossen Verstehens, sondern einer richtigen Werthung, es will sagen: „Beurtheile dich selbst richtig“. Das Ethische wird hiermit unbewusst in das rein Theoretische eingeschwärzt, wie es Abälard in dem Titel seiner Schrift deutlich zeigt: Ethica seu liber dictus: scito te ipsum. Die Unfähigkeit ungebildeter Menschen, einen Sachverhalt von dem Urtheil über ihn zu trennen, beides in der Vorstellung des ersteren auseinanderzuhalten, ist bei der Erkenntniss des Ich ganz allgemein. Unter dieser wird fast ausschliesslich die Beurtheilung desselben als gut

oder schlecht verstanden; unter Einem, der sich selbst kennt, versteht man Einen, der sich nicht für besser hält, als er ist. Indess nicht einmal für diese erweiterte Bedeutung der Selbsterkenntniss, die das Werthurtheil bereits in sich aufgenommen hat, gilt ihre versittlichende Wirkung unbedingt. Das vermittelnde Glied zwischen Erkenntniss und Besserung soll offenbar die Reue sein (also die Verneinung jenes pardonner). Allein schon das Eintreten dieser auf Grund der Selbsterkenntniss ist zweifelhaft. Die Erkenntniss des Fehlers als eines Fehlers wird sehr häufig auch seine Erkenntniss als eines nothwendigen psychologischen Produkts der Umstände mit sich bringen, und so, indem sie die Bedingungen der Reue schafft, zugleich die der Entschuldigung vor sich selbst schaffen, mit der man sich dann in den Fehler als in etwas Unvermeidliches und in seiner Unvermeidlichkeit Eingesehenes findet. Für den tiefer unmoralischen Menschen gleicht die Erkenntniss oft dem Speer, der die Wunde, die er dem Gewissen schlägt, selbst wieder heilt. Ferner, wenn die Reue und die Besserung nicht unmittelbar nach der Erkenntniss eintreten, wenn nicht gerade der erste Schrecken über die eingesehene sittliche Unzulänglichkeit eine Erschütterung des gesammten Wesens zuwege bringt, die den sittlichen Impulsen freien Spielraum schafft — so wird die Erkenntniss die Besserung erschweren, weil sie die Anpassung an den Fehler und seine Einordnung in das ganze System des Wesens erleichtert; sie fixirt ihn gewissermaassen und macht ihn zu einem Bestandtheil unseres bewussten Ich, den aufzugeben eine innere deminutio capitis bedeutet, und der vor allem vom Trotz und Eigensinn aufrecht erhalten wird. Es lässt sich beobachten, dass die unbewussten Versittlichungsprozesse in uns durch die scharfe Erkenntniss der vorhandenen Unsittlichkeit geradezu gehemmt werden. Dies ist namentlich der Fall, wo es sich um die bestimmten Lebensaltern eigenen Unsittlichkeiten handelt, die vielleicht

durch die Wiederholung der Gattungsentwicklung im Individuum mit diesen Perioden verbunden sind und mit dem Eintritt in eine neue Periode ganz von selbst abgestossen werden. Ich erinnere an die Verlogenheit und Grausamkeitslust bei vielen Kindern, an sexuelle Extravaganzen in gewissen Jahren, und ähnl. So kann das scharfe Erkennen und allzu scharfe Betonen der sittlichen Unzulänglichkeit ihre Ueberwindung erschweren, weil dieser ganze Entwicklungsprozess sein Wesen im Unbewussten hat und durch das Eingreifen eines sehr starken Bewusstseins gelegentlich verzögert oder abgelenkt werden kann. Der allgemeine, diesen speziellen Fall dominirende Gesichtspunkt: dass die Unbewusstheit in der Entwicklung des Sittlichen vielfach zweckmässiger ist als seine Bewusstheit — ist vielleicht das stärkste Bedenken gegen den neuerdings vorgeschlagenen ethischen Jugendunterricht. In dem hier vorliegenden Fall soll man desshalb Kindern solche Fehler, die sie voraussichtlich wie Kinderkrankheiten abmachen, nicht allzu häufig vorhalten, um ihr Bewusstsein nicht zu sehr darauf zu konzentriren und so eine Festigung derselben, die sonst im Fluss der Entwicklung stehen und abgeführt werden, zu veranlassen. Andrerseits wird die scheinbare Hemmung der Besserung bei sehr energischem Bewusstsein des Fehlers vielfach so zusammenhängen, dass viele Fehler uns erst dann zu klarem Bewusstsein kommen, wenn sie schon eine Festigkeit erlangt haben, die ihre Beseitigung überhaupt erschwert. Wenn nun aber auch als Folge der Erkenntniss die Reue eintritt, so ist selbst dann noch die Besserung als ihre Folge keineswegs sicher. Die Reue ist oft genug ein nagender und lähmender Affekt, der in dem Augenblick, wo er die Nothwendigkeit der Aenderung zeigt, die Kraft dazu nimmt. Gerade die erkannten und bereuten Fehler sind sehr oft die hartnäckigsten. Sittlich schwache Naturen empfinden die Reue als einen genügenden Tribut an die Moral, durch den sie sich mit dieser abgefunden halten, so dass

diese Sühnung ohne praktische Folgen bleibt, gerade wie der Ablassgläubige nach dargebrachtem Opfer sich entsühnt findet und keinen Impuls daraus zieht, die Sünde künftig zu unterlassen. Und wenn freilich ein Demosthenes meint, es gebe keine stärkere praktische Nöthigung als die Reue über Geschehenes, so setzt er hinzu: für einen freien Mann — womit offenbar ein solcher gemeint ist, der im Wesentlichen innerliche Sittlichkeit und Abgewogenheit besitzt; wo aber das Gemüthsleben entweder extrem leidenschaftlich oder leichtsinnig ist, wird diese Folge leicht fehlen, weil in dem einen Fall die Reue zu einer Zerrüttung der Kraft, zum Verzagen an der Besserung führen, im anderen als für sich selbst hinreichende Sühne empfunden werden kann, mit der es nun abgethan ist, ohne dass sich bessernde Folgen an sie knüpfen.

Wenn hier also die Gleichsetzung von Verstehen und Verzeihen, in der Anwendung auf das eigene Ich, ihre Wahrheit hat; wenn umgekehrt auch die Bedingtheit der Reue und der Besserung durch die Selbsterkenntniss der Begründung nicht entbehrt, so weist eben auch dies auf jene Schichtung von kausaler Erklärbarkeit und Unerklärbarkeit, bezw. von Determinirtheit und Freiheit hin, die wir als die Grundlage alles menschlichen Handelns überhaupt erkannten und die sich uns hier speziell in ihrer Beziehung zu den ethischen Prozessen dokumentirt.

In dem Folgenden versuche ich den Umfang wenigstens theilweise zu skizziren, den der Freiheitsbegriff empirischer Weise deckt. Es ist ein verbreiteter Irrthum, dass die Freiheit sozusagen ein formales Vermögen wäre, ein einfaches und wenigstens qualitativ immer gleiches Können, Sein oder Haben; aus diesem Irrthum stammt der weitere, als könne man mit logischen Deduktionen das Wesen der

Willensfreiheit ergründen oder mit wenigen Begriffen ihren Umfang und ihre Bedeutung in sittlicher und sozialer Hinsicht festlegen. Der allgemeine Begriff der Freiheit sagt uns noch Nichts. Die Moralphilosophie hat ihm einen Inhalt gegeben, indem sie ihn mit der Herrschaft der Vernunft oder mit der Konformität zwischen Willen und eigentlichem Ich identifizirte. Dies sind jedenfalls bedeutsame Versuche, indem sie danach ringen, hinter einem ganz problematischen und ausgehöhlten, aber durch seine historische Entwicklung unendlich wichtig gewordenen Begriff die wirklichen Vorgänge zu entdecken, die ihn tragen. Allein man wird über sie nach zwei Dimensionen hinausgehen müssen. Zunächst bedeutet die Freiheit sehr viel mehr, als mit diesen Definitionen ausgedrückt werden kann; mit der Flagge der Freiheit werden eine grosse Anzahl von Vorstellungen und Forderungen gedeckt, die jede einheitliche Definition derselben als unvollständig erscheinen lassen. Und zweitens sind diejenigen anscheinend konkreteren und anschaulicheren Vorstellungen, mit denen man sich so den Begriff der Freiheit näher zu bringen versuchte, selbst noch in erheblichem Maasse abstrakt und rein begrifflich. Man muss noch weit unter sie selbst hinabgehen, um die realen und psychologischen Vorgänge zu ergreifen, die man im Freiheitsbegriff zusammenfasst und denen gegenüber die philosophischen Veranschaulichungen der Freiheit immerhin noch hohe Abstraktionen darstellen.

Bei dem Versuche, für die Erörterungen des Freiheitsproblemes festen Boden unter die Füsse zu bekommen, bietet sich in allererster Linie der oben ausgeführte Gedanke dar, dass die Willensfreiheit in ihrem transszendentalen Sinne auf die empirische Freiheit zurückgeht. Das Freisein von solchen Hemmnissen, die der äusseren Realisirung der Willensvorstellungen entgegenstehen, ist offenbar das Prototyp der absoluten oder metaphysischen Freiheit, und für die Wirklichkeit des sittlichen Lebens hat die empirische

Freiheit eine unendlich viel grössere Bedeutung als die letztere. Der erste Blick aber enthüllt die Fülle und Mannigfaltigkeit von Verhältnissen, in denen diese Freiheit als Besitz oder als Ideal von Bedeutung ist. Was über diese Vielheit ihrer Bedeutungen hinwegzutäuschen geeignet ist, ist der Umstand, dass das ihnen allen Gemeinsame, der abstrakte Allgemeinbegriff aus diesen Thatsachen, blos negativer Natur ist. Enthält schon jeder Begriff überhaupt der Wirklichkeit gegenüber verneinende Momente, ja, ist er überhaupt in dem Maasse allgemein, in dem er die individuelle Wirklichkeit verneint, so muss die Allgemeinheit, d. h. die Umfassung des Verschiedensten auf Kosten seiner Verschiedenheit da den weitesten Charakter zeigen, wo der Inhalt des Begriffes selbst Negation ist. Da die Freiheit ihrem Wortsinn nach nur aussagt, dass etwas nicht da ist, nämlich Beschränkungen, so ist ihr Begriff auf eine unbegrenzte Zahl von einzelnen Fällen anwendbar, und indem das blos Negative, in welchem diese sich zusammenfinden, psychologisch den Schein einer positiven Bestimmung annimmt, entsteht jene Fülle von Assoziationen und weitgreifenden Anregungen, die den Begriff der Freiheit umspielen; und die, aus den Quellen empirischer Verhältnisse genährt, auch auf die metaphysische Freiheit den Reichthum mitschwebender Gefühle und innerer Beziehungen ausstrahlen. — Nun zeigt sich gerade in den empirischen Verhältnissen, dass eine Freiheit in dem blos negativen Sinn, dass Beschränkungen nicht existiren sollen, kaum irgendwo auftreten kann. Wo eine Bindung, eine Verpflichtung aufgehoben wird, da bemerken wir bei genauerem Hinsehen durchgängig, dass auch ein Recht, irgend eine Erweiterung der positiven Besitz- oder Machtsphäre sofort an die Stelle des aufgehobenen Zwanges tritt. Die feinsten persönlichen Beziehungen zwischen Menschen vollziehen sich häufig in einem Wechsel von mehr oder weniger sichtbaren Bindungen und Befreiungen; wo aber die letzteren

stattfinden, mögen sie nun Angelegenheiten des Intellekts oder des Gefühlslebens betreffen, da schiebt sich doch eine andere positive Ueberzeugung, ein anderes Interesse sofort an die „frei“ gewordene Stelle; worüber man sich nicht durch den Umstand täuschen lassen darf, dass die positive Ergänzung oder Erwerbung manchmal einer ganz anderen Kategorie angehört, und erst spätere Erfahrung uns selber belehrt, dass sie sich über jener Befreiung aufgebaut, die aus dem früheren Zwange entlassenen Kräfte sich dienstbar gemacht hat. Häufig findet das auch so statt, dass die neuen Erwerbungen latent schon vor der Befreiung vorhanden sind und entweder durch ihr eigenes Drängen die Befreiung erzielen oder wenigstens durch sie zu eigentlicher Funktionirung gelangen. Ich erinnere etwa an die im Jahre 1892 in Frankreich sich abspielenden Konflikte über die Koalitionsfreiheit der Arbeiter. Dass die alten Prohibitivgesetze, die die Vereinigungen der Arbeiter zu sozialpolitischen Zwecken untersagten, aufgehoben wurden, das war, wie man bald einsah, noch ohne eigentliche Bedeutung. Denn nun bedrohten die Unternehmer den Arbeiter mit Entlassung, der sich an gewerkschaftlichen Assoziationen betheiligte. Diese Freiheit nützte also nichts, wenn nicht zugleich eine Bestimmung zugefügt wurde, dass Niemand einen Arbeiter aus diesem Grund entlassen dürfte, was denn auch von arbeiterparteilicher Seite sogleich beantragt wurde. Die Freiheit in blos negativer Bedeutung fordert eben sofort eine positive Weiterführung in dem Sinne, dass die Existenz, insoweit sie durch die Realisirung jener in Gefahr gerieth, durch eine besondere Bestimmung garantirt wurde.

Die entschiedenste und wichtigste Fortsetzung und Erfüllung der Freiheit aber tritt in dem Verhältniss des Ich zu dem äusseren Besitz ein. Die Freiheit des Menschen erscheint zunächst als sein Eigenthum an sich selbst, als Gehorsam seines körperlich-geistigen Wesens ausschliesslich seinem Willen gegenüber — wobei natürlich das oben

Hervorgehobene nicht zu vergessen ist, dass wir allerdings im letzten Grunde immer nur thun, was wir wollen, und alle besonders betonte Freiheit, zu thun was wir wollen, nur bedeutet, dass sich dem schliesslichen und überwiegenden Wollen keine anders gerichteten und erst zu überwindenden Wollungen entgegenstellen. Allein nun verschwimmt zwischen dem Ich und den äusseren Dingen die Grenze in Bezug auf die freie Verfügung über das eine und die anderen. Zwischen Bewegung und Gebrauch meiner Leibesglieder und dem der äusseren Dinge ist nur ein gradueller Unterschied; aller willkürliche Gebrauch der Glieder muss ebensogut gelernt werden wie der von Werkzeugen, und schliesslich wird der letztere ebenso leicht und mechanisch wie der erstere. Das Werkzeug ist nur eine Verlängerung des Armes, dieser selbst aber der Seele gegenüber nur ein äusseres Mittel; wie mein Leib meinem denkenden Ich gegenüber nur eine Vorstellung unter Vorstellungen ist, so ist er für mein praktisches Ich nur ein Werkzeug unter Werkzeugen: das Kind betrachtet seine eigenen Glieder genau so wie es fremde Objekte betrachtet. Die Kategorie von Subjekt und Objekt, ursprünglich an den äusserlichsten Erfahrungen gebildet, setzt sich in die innerlichsten fort: nicht nur erscheint der Seele gegenüber der Körper als Besitz und Instrument, als ein Objekt unter Objekten, sondern auch innerhalb der Seele selbst theilen wir so; wir glauben auch über unsere Gedanken verfügen und den Mechanismus des Vorstellens ebensogut zur Erreichung irgend welcher Ziele anspannen zu können, wie das äusserlichste Kräftesystem. Im Bewusstsein unserer psychischen Inhalte erscheint uns ein Theil als die eigentliche, innerlichste Kraft und Subjektivität, der andere unter dem Bilde eines Objekts, in relativer Entgegenstellung gegen jene, als Sphäre und Material, in und an dem sie sich auslebt. Von dem letzten Punkte des Selbstbewusstseins, von seiner jeweiligen Einheit aus wird die gesammte körperliche und

geistige Organisation als ein Besitz unser empfunden; wir haben sie, und zwar so, dass sie im Verhältniss zum Ich nicht nach einer anderen Richtung hin, sondern nur näher liegt als ein verfügbarer, unserem Willen unterstehender Besitz von Gütern. Denn wie dieser, so folgt auch jene nicht unbedingt nachgiebig jedem auftauchenden Wollen, sondern bewahrt auch ihrerseits eine gewisse Selbständigkeit, eine innere Gesetzlichkeit, mit der der Wille sich abfinden muss; so wenig äussere Dinge uns absolut gehorchen, so wenig thut es unser Körper oder unser Geist. Alle Freiheit der Verfügung über diese nützt uns nichts über die von ihren eigenen Gesetzen gezogene Grenze hinaus. Was diesen widerstreitet, können wir von uns selbst genau so wenig, wie von einem Werkzeug aus Holz und Eisen verlangen. Die Freiheit gegenüber dem eigenen Ich ist also nur qualitativ unterschieden von derjenigen, die wir über äussere Dinge besitzen; indem die Freiheit den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt voraussetzt — das Freie und das, woran die Freiheit geübt wird — setzt sie sich auch in ihrem innerlichsten Sinne ihre Grenze an der Natur des Objekts.

Beschränkt sich hier also die Macht dessen, was man das Freiheitszentrum nennen könnte, gegenüber dem Ich in der gleichen Weise, wie sie sich gegenüber den noch weiter von ihm getrennten äusseren Objekten einschränkt, so kann man nun das gleiche Verhältniss nach der Richtung hin betonen, dass die Sphäre des Ich sich auch über äussere Gegenstände ausbreitet. Wenn einerseits unser Arm ein blosses Werkzeug ist, wie der Meissel oder der Violinbogen, so werden doch andrerseits Meissel und Violinbogen von der Seele gelenkt, so dass ihre Bewegungen und Leistungen die adäquaten Ausdrücke des innerlichen Vorganges bilden. Das Ich ist entweder als ein Punkt oder als ein Kreis zu symbolisiren; geht man überhaupt über das nichtssagende Erstere hinaus zu dem Letzteren, so schliesst der Kreis des

Ich auch jene äusseren Beziehungspunkte ein, in deren Gestaltung die Persönlichkeit sich ausprägt und ohne die das Ich gar keine Mittel hätte, sich als ein bestimmtes Individuum von besonderer Tendenz, Kraft und Art gegen andere abzuheben. Und wie zentrifugale Kräfte vom Ich aus so das Aeussere mit ihm solidarisch verbinden, so thun es zentripetale. Unmittelbar als eigene Schicksale werden die äusserer Dinge oft genug von uns vorgestellt. Eine körperliche Verletzung empfinde ich oft nicht schmerzlicher als die eines mir theuren Gegenstandes, und ein Eingreifen in mein Besitzthum ist eine Vergewaltigung meines Ich. Die Gegenstände, die im Besitz eines geliebten Menschen waren, gelten uns als „ein Stück von ihm“ und eine Haarlocke von ihm unterscheidet sich in der Art, ihn darzustellen, nicht von Gegenständen, die er gebraucht hatte und mit denen er „verwachsen“ war. Ich habe öfters hervorgehoben — was mir als eine unentbehrliche und grundlegende Erkenntniss erscheint — dass doch auch das äusserlichste Haben seinen ganzen Sinn nur in dem psychischen Zustande hat, den es auslöst oder repräsentirt, ja dass man direkt sagen kann: Besitzen sei ein psychologisches Phänomen, ein an gewisse Realvorstellungen geknüpfter Empfindungsmodus. Dies ist nicht nur die lange vernachlässigte Ergänzung der auf die Erkenntnissseite der Dinge gerichteten Einsicht, dass das Objektive auch nur eine Erscheinung im Bewusstsein ist; sondern es bleibt auch bestehen, wenn man statt der phänomenalistischen Ueberzeugung die realistische hegt, nach der die Dinge im absoluten Sinne ausser uns, als von allem Vorstellen unabhängige Substanzen bestehen. Selbst in diesem Falle würde das, was wir das Besitzen ihrer nennen, immer nur ein in uns ausgewirktes, nicht aus dem Bewusstsein heraustretendes Verhältniss zu ihnen sein. Denn auch die Modifikationen der äusserlich realen Beziehungen zu den von uns besessenen Dingen sind theils Folgen, theils Ursachen des Besitzes,

aber nicht Besitz selbst, welcher immer nur eine Vorstellungs- und Gefühlskategorie ist, die wir auf Sachvorstellungen anwenden. Daraus, dass der Besitz ein psychologischer Zustand, oder, da wir genauer nicht sowohl von Zuständen als nur von Vorgängen in der Psyche sprechen dürfen, ein psychologischer Vorgang ist, verstehen wir, dass kein Haben irgend lebhaftere und leidenschaftlichere Naturen auf die Dauer befriedigt, und zwar auch nicht demselben Gegenstande gegenüber. Je intensivere Neigung uns zu dem Objekte zieht und je vollständiger wir seinen Genuss erschöpfen, desto tiefer erkennen wir, dass alles Besitzen nicht zu jenem Insicheinschlürfen des Objektes führt, das uns, wie unklar auch immer, als Ideal vorgeschwebt hatte; weil das Besitzen eine blosse innere Bewegung in uns ist, muss es das Objekt schliesslich gleichsam unberührt in seinem Ansich bestehen lassen — wie das Erkennen auch nur eine innere Bewegung ist und dennoch den Anlauf, das Ding an sich zu erfassen, nicht lassen mag. Und wie eine ungestüme Denkweise, nachdem sie dies erkannt, in Skeptizismus fällt und so im Ableugnen und Negiren überhaupt sich noch eines letzten intellektuellen Machtspruches über die Dinge bewusst ist, so entspringt in jenem praktischen Gefühl die Assoziation der Leidenschaft für ein — menschliches oder nichtmenschliches — Objekt mit dem Zerstörungstriebe: die Leidenschaft, die an jenem geheimen Widerspruch alles positiven Besitzenwollens ermattet, gewinnt schliesslich noch im Zerbrechen und Misshandeln die maximale Ausdehnung der Besitz- und Willenssphäre über das Objekt, wenigstens die maximale Erscheinung einer solchen. In demselben Maasse nun, in dem wir den Besitz in das Innere des Ich hineinverlegen, in eben demselben müssen wir ihn auch als einen wahrhaften Bestandtheil des Ich anerkennen. Mögen wir uns das Ich als eine punktuelle Seele denken, die aber immerhin ihren Inhalt doch nur an einzelnen Gefühlen, Strebungen, Gedanken,

gewinnt, weil sonst kein Ich vom anderen unterscheidbar wäre, oder mögen wir das Ich statt als die von vornherein gegebene Form und Quelle des Seelenlebens vielmehr als den Schlusspunkt, als einen aus den empirischen Inhalten desselben erwachsenen, zusammenfassenden Gedanken vorstellen: in jedem Falle bilden jene an die Vorstellungen von Objekten geknüpften Gefühle oder sonstigen psychischen Erregungen, die wir eben das Besitzen ihrer nennen, eine Erweiterung des Ich. Und nun von einer anderen Seite gesehen: der Kreis meines Besitzes im weiteren Sinne fällt zusammen mit der Sphäre, die ich mit meinem Ich erfülle. Was meinem Willen ein völlig nachgiebiges Objekt ist, das eben besitze ich; besitzen bedeutet verfügen können, es ist kein ruhender Zustand, oder höchstens in soweit ruhend, als es die latenten Kräfte, die Bedingungen der Verfügung als Funktion, darstellt. Wenn der gewöhnliche Wortsinn schon besagt, dass ich soweit über die Dinge verfügen kann, wie ich sie besitze, so giebt das Umgekehrte den tieferen Begriff des Besitzes: ich besitze die Dinge wirklich soweit, wie ich über sie verfügen kann. Denn etwas anderes kann der absoluteste Besitz nicht mit den Dingen machen, als den Willen des Ich in und an ihnen ausprägen. Das Ich fiele sozusagen ausdehnungslos in einen Punkt zusammen, wenn es keine Sphäre hätte, in der sein Wille sich realisirt, d. h. wenn es nichts besässe; wobei denn der Unterschied zwischen äusserem und innerem Besitz nur der eines grösseren oder geringeren Umweges für die Auslösung von Gefühlen ist, die der Besitzkategorie überhaupt erst Sinn und Bedeutung geben. Desshalb kann man wirklich sagen, dass Ausdehnung des Besitzes zugleich und unmittelbar Ausdehnung des Ich ist — wie denn auch der Ursprung beider aus verwandten psychologischen Quellen fliesst: die Vermögen der Reproduktion und der Apperzeption der Vorstellungen gründen einerseits das Ich, indem sie die psychischen Inhalte ihrer blossen Augenblicksexistenz entheben

und eines dem anderen hinzufügend das Gewebe des Ich schaffen; und ebendieselben sind erforderlich, um jene dauernden Beziehungen zwischen uns und den Dingen zum Bewusstsein zu bringen, die wir Besitz nennen. Bei vielen kindlichen Völkern ist der Eigenthumsbegriff von einer uns kaum glaublichen Schwäche und Unentwickeltheit, und ein Spezialkenner dieser ethnologischen Verhältnisse führt dies auf die Schwäche ihres Erinnerungsvermögens zurück; dieselbe psychische Kraft des Festhaltens und Verknüpfens, die die verschiedenen Elemente des Bewusstseins zum Ich zusammenschliesst, bindet auch äussere Objekte in der Weise an das Ich, die wir den Besitz ihrer nennen. Gerade daraus aber wird uns die Zerstörungslust mancher Naturvölker, z. B. der Neger, und die Thatsache verständlich, dass Jägervölker das Wild oft ohne den geringsten Gebrauch oder Nutzen vernichten. Die Zerstörung gewährt das befriedigende Gefühl einer Macht des Ich selbst da, wo die feineren Reizungen, die sonst den Besitz ausmachen, noch nicht oder nicht mehr empfunden werden. Ist nun das Ich der Sitz der Freiheit, so ist Vermehrung des Besitzes zugleich Steigerung der Freiheit. Je mehr Gegenstände da sind, die meinem Willen volle Expansion ihnen gegenüber gestatten, die ihm widerstandslos gehorchen, d. h. also je mehr ich besitze, desto freier bin ich. So ist der Besitz äusserer Objekte eine blosse Vermehrung oder gleichgerichtete Erweiterung der eigentlich persönlichen Freiheit im engeren Sinne. Wo die bäuerliche Leibeigenschaft aufgehoben wurde, da treffen wir in ganz Europa zugleich das Bestreben, den Bauer auch zum Eigenthümer seiner Scholle zu machen; der frei verfügbare Besitz von Grund und Boden erscheint als blosse Fortsetzung des frei verfügbaren Besitzes der eigenen Person. War die Forderung der Freiheit als Bedingung menschenwürdigen Daseins einmal ausgesprochen, so war es keine Prinzipienfrage mehr, sondern nur eine solche der Angängigkeit und Zweck-

mässigkeit, wie weit sie unter den Objekten möglicher Verfügbarkeit, von denen die äussere Persönlichkeit nur das nächstliegende war, erstreckt werden sollte. Und eben dieses beweist in umgekehrter Richtung ein Modus, auf dem wenigstens in den preussischen Landen häufig die Hörigkeit der Bauern entstanden war: der Landesherr trat einem Edelmann gewisse hoheitliche Rechte über Steuern und Besitz des im übrigen völlig freien Bauern ab. Und aus dieser Beschränkung des Besitzes entwickelte sich, indem immer eine nach der anderen sich dazu fand, allmählich der Zustand der nur wenig beschränkten Herrschaft des Adligen über den Bauer. — Jener Prozess der Befreiung, der von der Verfügung über das eigene Ich geradlinig auf die über einen verliehenen Besitz ging, setzt sich nun in derselben Richtung im Heimstättenrecht fort. Indem die Heimstättengesetze bestimmen, dass Niemandem ein Grundbesitz von gewisser Grösse abgepfändet werden darf, erweitern sie die Sphäre jener unantastbaren Freiheit, die sonst nur den Körper des Individuums umschloss; gleichwie dieser nicht mehr — wie in der Epoche der Sklaverei — zum Eigenthum eines Anderen werden kann, vielmehr ein Gebiet der Freiheit bildet, in das kein Eingriff ohne den Willen des Individuums gestattet ist, so wird nun hier ein gewisser Besitz unter die gleiche Bedingung gestellt, er wird sozusagen dem persönlichen Körper angegliedert und steht in soweit der Seele ganz ebenso, man könnte sagen als der geometrische Ort der Freiheit gegenüber, wie bis dahin nur der eigene Leib. Eben daraus ist es verständlich, dass das Land, in dem die individuelle Freiheit die stärkste Betonung gewann: Nord-Amerika, auch zuerst das Heimstättenrecht ausbildete.

Die Vorstellung von der Freiheit, die sich uns als das Fundament aller Freiheitsphilosopheme herausgestellt hatte: dass der Wille bezw. das Handeln dem eigentlichen Ich konform stattfinde, kann man auch so ausdrücken: Freiheit

ist Selbstbeherrschung. Wenn sie bedeutet, dass das Ich nur dem Ich gehorcht, so bedeutet sie doch, dass das Ich dem Ich gehorcht. Sie braucht eben ein ihr Gegenüberstehendes, an dem sie sich realisirt, das ihr Korrelat bildet, und ohne das sie in der Luft schweben würde, wie ein transitives Verbum ohne Objekt. Und da ist das eigene Ich — d. h. näher zugesehen gewisse Provinzen oder Funktionen desselben gegenüber anderen, maassgebenden — das erste Feld, an dem sich diese Freiheit genannte Macht bethätigen kann und ihren ersten Sinn gewinnt. In der empirischen Bedeutung der Freiheit stellt sich dies dar als Herrschaft über den eigenen Leib: die Freiheit, die in dem Gegensatz zur Sklaverei besteht. Als Fortsetzung dieser Freiheit erschien nun die Herrschaft über ein Besitzthum; kein qualitativer, sondern nur ein Unterschied der Entfernung von dem Zentrum der Verfügung trennt den Körper, über den ich als über den eigenen verfüge, von dem sonstigen gegenständlichen Eigenthum, über das ich verfüge. Und nun steigert sich diese Bedeutung der Freiheit, Herrschaft zu sein, noch weiter dahin, dass sie Herrschaft über andere Personen wird, deren Freiheit sie damit einschränkt; man könnte die Macht über Andere als Ausdehnung der Freiheit über das Maass des Individuums hinaus bezeichnen. Wir begegnen unzählige Male der Forderung einer Freiheit, die bei näherem Zusehen darin besteht, dass zu Gunsten des Fordernden die Freiheit Anderer unterdrückt wird. Das erste Beispiel, das sich hier aufdrängt, ist die sogenannte Freiheit der Kirche. Die ganze Geschichte des Mittelalters von Karl d. Gr. bis zu Gregor VII. zeigt den Prozess allmählicher Loslösung der Kirche vom Staat, wachsender Freiheit und Selbständigkeit ihrer gegenüber diesem, und in ganz demselben Maasse die Zunahme ihrer Herrschaft über den Staat. Die „Befreiung von der Welt“ war der zentrale Punkt, in dem sich die sonst vielfach auseinandergehenden Tendenzen der

Weltkirche und des Mönchthums immer wieder begegneten und der es desshalb der Weltkirche ermöglichte, das Mönchthum für ihre Zwecke positiver Beherrschung der Welt in ihren Dienst zu nehmen. Gregor IX. erklärte ausdrücklich, dass die Unterdrückung und Ausrottung der Ketzer nur der Herstellung der kirchlichen Freiheit dienen solle. Die scheinbar so harmlose Forderung einer „freien“ Kirche rückt doch in ein sehr bedenkliches Licht, sobald man einsieht, dass es eine Freiheit im rein negativen Sinne garnicht giebt, sondern dass sie immer ein positives Thun zum Inhalt hat, und zwar ein Thun, das sich auf Objekte erstreckt und in der Gestaltung derselben nach dem Willen des „Freien“ eben dessen Freiheit verwirklicht. Da innerhalb einer Gemeinschaft die Handlungen jedes Mitgliedes Wirkungen auf die anderen ausüben, d. h. da diese durch jene bestimmt werden, so kann die absolute Freiheit einer Person oder einer Theilgruppe nur bedeuten, dass ihre Handlungen auf Andere Einfluss ausüben, ohne dass von diesen Anderen ein entsprechender bestimmender Einfluss auf sie selbst ausginge. Das aber heisst beherrschen. Es ist der grösste Irrthum, zu glauben, dass die Freiheit der Kirche sozusagen nur sie selbst anginge, eine immanente, nicht über sie selbst hinausgreifende Bestimmung oder Daseinsart ihrer wäre — ein Irrthum, der nur durch mangelnde Kenntniss der soziologischen Zusammenhänge möglich ist. Es giebt keine Freiheit innerhalb einer Gruppe, die nicht irgendwie Beherrschung Anderer wäre; und wenn dies im Allgemeinen desshalb nicht hervortritt, weil diese Beherrschung eine gegenseitige ist, bezw. ein regulirendes Zentralgebilde, wie der Staat es ist, die Freiheiten der Individuen sich unterwirft und damit den Ausdruck ihrer Gegenseitigkeit schafft — so zeigt sich der Herrschaftscharakter der Freiheit sofort, wenn diese Gegenseitigkeit fortfällt und ein Theil der Gesammtheit schlechthin frei ist, d. h. die anderen ihm gegenüber keine Freiheit haben. Ich greife unter den

vielen hierher gehörigen Einzelheiten nur die Forderung kirchlicher Lehrfreiheit heraus. Sobald die Kirche ihrerseits die Freiheit hat, die Jugend so zu bilden, wie sie will, so ist der Staat eben nicht mehr „frei“, denn er erhält Bürger, welche von jener vorgebildet und imprägnirt sind. Die Freiheit der Kirche in dieser Beziehung würde also in einer Beherrschung der Gruppe bestehen. Die Beschränkung der kirchlichen Freiheit von dem Gedanken aus abzuweisen, dass man in die inneren, sozusagen privaten Angelegenheiten einer Gemeinschaft, eines Standes nicht eingreifen dürfe, so wenig wie in die eines Individuums, ist eben desshalb falsch, weil die Freiheit keine in dem Innern der betreffenden Organisation verbleibende Eigenschaft ist, sondern sich immer in irgend welchen Wirkungen auf ausserhalb stehende Persönlichkeiten verkörpert. Je enger und vielfacher die Verbindung mehrerer Elemente ist, desto leichter wird die Freiheit des einen seine Herrschaft über die anderen bedeuten.

Ist man sich erst darüber klar, dass Freiheit nichts Negatives, nichts Formales, nichts auf ihren Träger Beschränktes ist, sondern in ihrem engsten wie in ihrem weitesten Sinn ein Objekt fordert, an dem sich das Wollen ausprägt, so liegt die Ausdehnung dieser Objektssphäre auf den Willen anderer Personen in der einfachen Konsequenz. Das Extrem derselben ist, wie ich bereits oben andeutete, die Zerstörung und Misshandlung anderer Menschen; erst hierdurch wird es manchen Empfindungsweisen ganz bewusst, dass jene unser eigen sind, dass wir „frei“ mit ihnen schalten können. Das Ich gewinnt an Macht und Selbstgefühl in dem Maasse, in dem das, was es dem Anderen anthut, gegen dessen Eigenwillen ist, sein Ich bricht. Desshalb ist auch zu konstatiren, dass die Grausamkeitswollust einerseits zusammen mit libertinistischer, jede Schranke verneinender Freiheit, andrerseits mit bis zum Grössenwahn gesteigertem Selbstgefühl auftritt; die

Geschichte erweist diese Vereinigung z. B. an einer grösseren Zahl der römischen Kaiser. Das Gegenstück dazu zeigt die kultivirte Sitte, die, indem sie hier wie sonst die Freiheit des Einzelnen noch ein Stück mehr einschränkt, als das Recht, ihm sogar dasjenige Sich-Bemächtigen des Anderen untersagt, das in der Indiskretion liegt. In dem Maass, in dem ich in die Verhältnisse des Anderen eindringe, gewinne ich Macht über ihn, kann mir, auf Grund der Kenntniss seiner angreifbaren Punkte, ihm gegenüber erlauben, was ich sonst nicht wagte, während er mir gegenüber gebunden ist — kurz, ich dehne damit meine Freiheitssphäre über ihn aus und zwar derart, dass von einem gewissen Punkte an die bessere Sitte dagegen einschreitet. Und dieses Verbot betrifft nicht nur die direkte und grobe Indiskretion, die sich in dem Horchen an der Thür oder in dem Lesen fremder Briefe äussert, sondern viel mehr noch jene feinere und gefährlichere Form: das Eindringen in den Anderen, zu dem man rein durch eigenes Nachdenken und eigene Kombination freiwilliger Aeusserungen jenes gelangt. Unzählige Male verrathen die Menschen geheimste Dinge, insbesondere Eigenschaften und Vorgänge ihres Inneren, indem sie anderes sagen, das aber dem Seelenkenner den Schluss auf dasjenige gestattet, was sie geheimhalten wollen. So kann sich bei vollkommener äusserer Diskretion die tiefste Indiskretion in den Anderen einbohren, den Unterschied zwischen Legalität und Moralität aufs Schärfste zeichnend. Das Verbot der Berührung alles dessen, „was sein ist“, erstreckt sich so auch auf das intellektuelle Antasten dessen, was der Andere uns nicht offenbaren mag. Es ist freilich eine schwierige Frage, wo innerhalb des Komplexes einer Persönlichkeit die Grenze liegt, über die hinaus nur unsittliche Neugier uns die Kenntniss ihrer verschaffen kann; wie weit ein Ergänzen dessen, was der Andere uns ausdrücklich zeigt, allgemein erlaubt, ja unentbehrlich ist; ob jeder absolut Herr über seinen

Seeleninhalt ist und wo dem im sozialen und Verkehrsinteresse Abbruch geschehen darf — eine Frage, die an die nach dem Rechte des absoluten wirthschaftlichen Privateigenthums erinnert. Jedenfalls ist zu beobachten, dass eine kultivirte Moral die Indiskretion auch bis zu diesen oft kaum vermeidlichen Formen herab in demselben Maasse perhorreszirt, in dem sie überhaupt diejenige Freiheit des Einzelnen einschränkt, die in der Beherrschung Anderer liegt.

Wenn wir phänomenologisch gliedern wollen, so verwirklicht sich die Freiheit: zunächst der eigenen Seele gegenüber (sittliche oder philosophische Freiheit), dann dem eigenen Körper (empirische, persönliche Freiheit), den äusseren Objekten (freier Besitz), anderen Subjekten gegenüber (Herrschaft). Der thatsächliche Bestand der Freiheit ist selbstverständlich von dieser begrifflichen Reihenfolge unabhängig; ja gewisse Ungleichmässigkeiten im Verhältnisse der Freiheitsformen beweisen gerade ihre Zusammengehörigkeit in einem Grundprinzip. Wir bemerken nämlich, dass der empfundene Mangel der einen Form zu einer um so stärkeren Bestrebung nach der Seite der anderen führt. Menschen, denen persönliche Freiheit in wichtigen Beziehungen versagt ist, entschädigen sich mit Vorliebe durch Bedrückung Anderer, wenn nur irgend dazu Gelegenheit ist. Die Freiheitssphäre dehnt sich eben dahin aus, wo sie kann, und andere Menschen dem eigenen Willen zu unterwerfen ist auch nur ein Theil ihrer, dessen Erfüllung wegen der Gleichheit des Grundtriebes wohl dafür vikariren kann, dass das eigene Handeln nicht dem eigenen Willen gehorchen darf. In streng militärisch organisirten Staaten, in denen die Verfügung des einzelnen Bürgers über seinen Körper beschränkt ist, tritt an Stelle dieser die eingeräumte Omnipotenz als pater familias, also doch über den Willen Anderer. Die Entschädigung für den äusseren Zwang kann auch nach der andern Richtung in der Freiheitsreihe

erfolgen; bei manchen Naturen bemerkt man als Wirkung eines starken äusseren Zwanges, einer gewaltsamen Einschränkung ihrer Handlungssphäre gerade jenes Abschleifen der inneren Wollungen, jene ruhige Einfügung des einzelnen Impulses in die ganze Tendenz des Ich, die eben die innere Freiheit ausmacht. Bei Personen mit beschränktem Besitz, mit geringer Extensität des Könnens und Dürfens findet sich oft eine innere Ausgeglichenheit, eine Anpassung des einzelnen Wollens an die Gesammtpersönlichkeit, die offenbar dafür eintritt, dass kein erheblicher Umfang äusserer Objekte durch den Willen dieser Person bestimmt wird. Der Mangel an persönlichem Besitz, der manche Priesterschaften charakterisirt und ihnen also die Freiheitssphäre in einer wichtigen Hinsicht beschränkt, ist offenbar ein Motiv geworden, einerseits durch Demuth und Resignation, also durch Herrschaft über sich selbst oder innere Freiheit, andrerseits durch Herrschaft über Andere diese Entbehrung auszugleichen. Ferner: wo aus sozialen Gründen die persönliche Freiheit und der direkte Einfluss auf Andere eingeschränkt ist, da findet eine um so stärkere Tendenz auf äusseren Besitz statt; die Freigelassenen in Rom, die Hugenotten in Frankreich, die Juden in der ganzen Welt waren in demselben Maasse um die in dem Gütererwerb liegende Freiheitsvermehrung bemüht, in dem entweder frühere Versklavung in ihnen nachwirkte oder ihre soziale Position ihnen die übrige Freiheitssphäre beschränkte. — Die Gleichheit des Prinzips, das der Verfügung über die eigene Person und der über andere Personen zum Grunde liegt, spricht sich auch darin aus, dass das öffentliche Interesse jener ersteren ebenso Grenzen setzt, wie der letzteren. Das römische Recht erklärt es für ungiltig, wenn die Theilhaber einer Handelsgesellschaft ihrem Recht entsagen, zu jeder Zeit die Auseinandersetzung zu verlangen; auch das heutige Recht verfährt so gegenüber Kaufverträgen, in denen ausdrücklich auf jeden Regress verzichtet wird, falls sich

herausstellt, dass die eine Partei bei dem Kauf betrogen worden ist, oder gegenüber solchen, in denen sich der Kontrahent zu unehrenhaften Handlungen verpflichtet; ich erwähnte schon oben, dass gewisse Bindungen der eigenen Freiheit auf die Zukunft hinaus manchmal direkt verboten werden. Die äussere Möglichkeit des individuellen Willens, sich in Handlungen umzusetzen, ist offenbar von derartiger Wichtigkeit für die Gesammtheit, dass sie die Aufhebung derselben nicht nur dann beschränkt, wenn sie von dritten Personen, sondern auch, wenn sie von dem fraglichen Individuum selbst ausgeht. Die Freiheitssphäre setzt sich von der Verfügung über die eigene Person auf die Verfügung über andere Personen fort; es ist begreiflich, dass die Eindämmung der Freiheit durch das öffentliche Interesse den umgekehrten Weg geht, dass sie die letztere Form der Freiheit früher und gründlicher beschränkt als die erstere; aber jedenfalls zeigt es sich auch von dieser Seite her, dass zwischen beiden nur ein gradueller Unterschied existirt. Wie es das eigene Interesse ist, das die Freiheit kontinuirlich und in einer Richtung fortschreitend ausdehnt, so ist es das soziale, das sie von einem Zweckstandpunkt aus — mag man ihn nun den der sozialen Selbsterhaltung oder des Glücksmaximums oder wie sonst nennen — einschränkt. Dass ein solcher teleologischer Standpunkt da ist, der die verschiedenen Arten der Freiheit und ihre Einschränkungen prinzipiell gleichartig unter sich subsumirt und nun seinerseits wesentliche Unterschiede zwischen ihnen stiftet, das zeigt sich an der Betrachtung der Sklaverei. Auch der Vorsatz, das Versprechen, der Vertrag machen den zukünftigen Willen von dem gegenwärtigen abhängig; mit ihnen begiebt sich der Wille freiwillig seiner Freiheit. Während der Staat diese Erklärung einer theilweisen Willensunfreiheit schützt, lässt er die Erklärung bleibender Willensunfreiheit, die Sklaverei, jetzt ungiltig sein. Dennoch ist diese nur quantitativ von jener unterschieden, auch sie

realisirt sich doch nur in einer Summe einzelner Unfreiheiten; wenn ich mich zu einer Dienstleistung verpflichte, sie mag noch so andauernd und drückend sein, so erzwingt die Gesellschaft die Ausführung dieser Willensbeschränkung, die doch offenbar ein Theil der Sklaverei, der absoluten Willensbeschränkung, ist. Die Unterschiede, die diese Unterschiede der Behandlung begründen, können nur teleologischer Art sein und zwar etwa die folgenden. Die Gesellschaft hat das lebhafteste Interesse an der Gerechtigkeit im Austausch der Leistungen; denn wenn diese Gerechtigkeit nicht bis zu einem gewissen Grade geschützt wäre, so würde es zu einem irgend erheblichen Maasse von Austausch überhaupt nicht kommen. Desshalb verbietet sie zum Theil Verträge, zum Theil duldet sie den Bruch von solchen, die die Leistungswerthe gar zu ungerecht vertheilen: sie gestattet die Auflösung von Kaufverträgen, bei denen die eine Partei, auch ohne betrogen zu sein, mehr als die Hälfte über den reellen Werth des Objekts bezahlt hat; sie lässt Geschenke unter Umständen rückforderbar sein; sie duldet nicht, dass dem Schuldner die allerletzten Habseligkeiten und das Handwerkszeug abgepfändet werden, weil der Erlös zu Gunsten des Gläubigers nicht im Verhältniss zu der Schädigung stehen würde, die der Schuldner dadurch erlitte; sie verbietet gewerbsmässige Hazardspiele, bei denen die Chance des Spielers gar zu gering gegenüber der des Unternehmers ist; sie strebt endlich sichtbar dahin, in den Verhältnissen der Lohnarbeiter wie in dem Verhältniss der Geschlechter Leistung und Gegenleistung zu grösserer Gleichmässigkeit zu bringen. Kurz, es ist ein vitales Interesse der Gesellschaft, dass die Werthe, die bei dem Verkehr der Individuen untereinander in Tausch gegeben werden, nur einen möglichst geringen Spielraum der Ungleichheit haben. Bei einem Vertrage indess, in dem sich der eine Theil zum Sklaven des anderen erklärte, wäre die Gleichmässigkeit der Tauschobjekte von vornherein aus-

geschlossen. Denn was der andere auch in den Tausch gäbe, es wäre immer nur eine endliche Einschränkung seiner Freiheitssphäre, — sei es nun Leistung oder Besitz, was er dahingiebt — während jener die seinige vollkommen aufopfert. Wenigstens der Möglichkeit nach ist hier die ungeheuerlichste Ungleichmässigkeit zwischen Leistung und Gegenleistung gegeben, und desshalb darf dasjenige Gemeinwesen, das durch möglichste Gerechtigkeit möglichste Lebhaftigkeit der individuellen Wechselwirkungen erzielen will, Sklaverei selbst bei grösster, aber jedenfalls endlicher Gegenleistung nicht dulden. Wesentlicher aber ist folgender Gesichtspunkt. Wäre die Sklaverei wirklich nichts anderes und nicht mehr, als die Hingabe von individuellen Rechten, die Beschränkung der Freiheitssphäre, so könnte gerade ein abstrakter Liberalismus es anerkennen, dass man sie freiwillig auf sich nehme. Indem er Jedem das Recht giebt, seine Freiheit zu brauchen, wie er will und kann, giebt er ihm auch das, sie freiwillig aufzugeben; und wenn dies mit jedem Versprechen einer Leistung oder Duldung partiell geschieht, so ist prinzipiell nicht abzusehen, wesshalb es nicht zusammenfassend und ein für allemal in der Erklärung zum Sklaven geschehen dürfte; das Recht, ein Recht aufzugeben, liege eben im Begriffe des Rechtes selbst, wie es im Begriff des Besitzes liegt, dass man frei ist, ihn entweder zu behalten oder zu verschenken. Thatsächlich scheint mir die freiwillige Erklärung in die Sklaverei, in dauernde persönliche Unfreiheit auch nur desshalb unzulässig, weil sie viel mehr bedeutet als die Aufgabe von Rechten und Freiheiten. Auch der Sklave geniesst gewisse Vortheile daraus, dass er in dieser Gruppe lebt; desshalb braucht diese nicht zu gestatten, dass der Privatbesitz des Herrn den Sklaven von ihr abtrenne, und dass alle Leistungen desselben, die von jenen sozialen Benefizien bedingt sind, nur jenem und höchstens durch ihn hindurch der Gesammtheit zu Gute kommen. Auch hat die Gesell-

schaft Ansprüche auf den Sklaven, weil er nur durch Abstammung von der Gesellschaft so geworden ist, wie er ist, weil er so gut wie jeder andere die Erbschaft der Gattung angetreten hat, für die die gegenwärtige Gesellschaft berechtigt ist, die Steuer zu erheben. Die Unverhältnissmässigkeit davon, dass der Herr auch die ganze künftige Nachkommenschaft des Sklaven miterwirbt, liegt gleichermaassen auch darin, dass er alle seine Vorfahren, soweit sie in ihm weiterleben, miterwirbt. Mit einem Wort: weil die Bewahrung gewisser Rechte zugleich Verpflichtung gegen die Gesellschaft ist, desshalb ist die Aufgabe derselben nicht gestattet — was ihrem individualistischen Wortsinn nach nicht zu rechtfertigen wäre. Und eben weil das öffentliche Interesse dies bewirkt, so konnte unter anderen Umständen auch das direkte Gegentheil erfordert sein: Augustus bestimmte durch Gesetz, dass niemand mehr als 100 Sklaven durch Testament freilassen sollte — damit die Bürgerschaft nicht zu sehr mit diesen schlechten Elementen überschwemmt würde.

Das Verhältniss zur Gesellschaft bestimmt also nicht nur überhaupt, wo die Grenze zwischen Rechten oder Freiheiten und Pflichten liegt; sondern sie bestimmt weiter die sekundäre Freiheit, auf jene zu verzichten oder nicht. Diese Auflösung der individuellen Freiheit in eine soziale Pflicht hat freilich der Sklavereifrage gegenüber heute nur eine theoretische Bedeutung; sie wird aber eminent praktisch z. B. in den Fragen nach Erlaubtheit oder Verbot politischer Wahlbeeinflussung. Wenn der Arbeitgeber seinem Arbeiter sagt: falls Du in einem mir entgegengesetzten Sinne wählst, so entlasse ich Dich — so macht er damit von seiner Freiheit im gewöhnlichen Sinne Gebrauch; denn er hat zweifellos das Recht, seine Arbeiter nach freier Wahl anzustellen oder zu entlassen. Seine Handlungsweise erscheint um so erlaubter, als der Arbeiter in der Freiheit seiner Wahl doch nur ein Recht dahingiebt, auf das

ihm dem Wortsinne nach zu verzichten erlaubt sein muss. So gut es ein „Recht“ des Einzelnen ist, sich zu berauschen oder Vormittags spazieren zu gehen, und er dennoch auf dieses Recht verzichten muss, um von dem Unternehmer angestellt zu werden, so gut kann er auch das Recht, nach seiner Ueberzeugung zu wählen, gegen den Werth seiner Anstellung in Kauf geben. Wenn trotzdem moderne Gesetze eine solche Hingabe der Wahlfreiheit verbieten und den Unternehmer mit Strafe bedrohen, der die Beschäftigung des Arbeiters von dieser Gegenleistung abhängig macht, so rechtfertigt sich dies nur so, dass die Wahlfreiheit keine blosse Freiheit ist, auf die man also auch verzichten könne, sondern eine Pflicht; die Allgemeinheit hat das höchste Interesse daran, dass jeder nach seiner eignen Ueberzeugung wähle und fordert dies als Pflicht von ihm. Es wäre also ein Widerspruch von ihr gegen sich selbst, zu gestatten, dass jemand an derjenigen Handlung gehindert werde, die sie selbst von ihm verlangt. Desshalb nimmt sie dem Arbeiter die Freiheit, auf diese Freiheit zu verzichten, aus dem ganz gleichen Grunde, aus dem sie jedem die Freiheit nimmt, auf seine persönliche Freiheit überhaupt zu verzichten, indem er sich zum Sklaven oder Leibeigenen erklärt. Die Koordinirung der Bestimmung über sich selbst mit der Bestimmung über Andere zu erweisen, ist die Erörterung der Sklaverei desshalb besonders geeignet, weil, wie sie zeigt, das öffentliche Interesse die Freiheit sich selbst der Freiheit zu begeben, ganz ebenso beschränkt, wie die Freiheit einen Anderen gewaltsam zu versklaven. Wie für das eigenste, innerlichste Ich, dessen Wille je nach der Möglichkeit seine Objekte zu gestalten empirisch frei oder unfrei erscheint, nur ein gradueller, sozusagen lokaler Unterschied zwischen dem eigenen Körper, dem äusseren Besitzthum und den anderen Personen als solchen Objekten besteht — so besteht für das öffentliche, unsere „Freiheit“ beschränkende Interesse nur der gleiche.

Es begrenzt, in umgekehrter Richtung fortschreitend, zuerst unsere Freiheit, soweit sie andere Menschen tangirt bezw. verletzt, dann die Freiheit der Verfügung über den Besitz — Steuern, öffentliche Lasten positiver und prohibitiver Art — endlich die Verfügung über den eigenen Leib, manchmal sogar über die eigene Seele, wie bei dem Religionszwang.

Diese Ausdehnung der positiven Bedeutung der Freiheit rechtfertigt den Versuch, in ihren Begriff die gesammten Inhalte des Sollens zusammenzufassen. Wenn Kant das Prinzip des Rechts in der Forderung erblickt, die Freiheit eines jeden solle so weit eingeschränkt werden, dass sie mit der Freiheit jedes Anderen zusammen bestehen kann, so ist dies eine negative Ausdrucksform, die dem Zwangscharakter des Rechts entspricht; durch positive Wendung kann man dies unmittelbar zu einem Moralprinzip des Freiheitsmaximums machen: handle so, dass die von dir geübte Freiheit zusammen mit der, die dein Handeln den Anderen lässt oder bereitet, ein Maximum ergiebt. Der Vortheil, den dieses Prinzip als Zusammenfassung der thatsächlichen Moralvorstellungen hat, ist die Vereinigung der beiden fundamentalen Ansprüche an eine solche: einmal eine objektive ideale Gestaltung der Dinge anzugeben, innerhalb deren der Handelnde, von dem Prinzip Bestimmte, allen Anderen koordinirt ist, eine Gestaltung, die an und für sich sein soll; der Ton und Werth liegt hierbei auf dem realen Effekte der Handlung, auf den allein und nicht auf das besondere Verhältniss es ankommt, in das der gerade Handelnde sich zu diesem objektiven Ideal setzt. Zweitens aber hat ein Moralprinzip auch jene subjektive sittliche Tendenz einzuschliessen, die von jedem Einzelnen für sich eine besondere Entsagung zu Gunsten des objektiven Endzweckes fordert, die das Verdienst gerade in eine Ausnahmestellung setzt, derart, dass der Einzelne für sich selbst auf die Güter verzichtet, deren allgemeinen Genuss jener ideale

Zustand enthält. Die eine Schätzungsweise wird die grossen Kulturhelden, die sie nach den objektiven Erfolgen ihres Thuns beurtheilt, in der Werthskala obenan stellen, die andere den niederen Söldner, der sich auf einem verlorenen, nutzlos behaupteten Posten in der Treue zu seiner Fahne niedermachen lässt; die eine die grossartige Wohlthätigkeit amerikanischer Millionäre, deren Segnungen die ganze Kultur ihres Landes neben tausend Einzelnen empfindet; die andere das Scherflein der Wittwe. Die Doppelheit dieser sittlichen Werthkriterien ist etwa jener ästhetischen zu vergleichen: wir unterscheiden die Leistung, die objektiven, von der Persönlichkeit des Schaffenden relativ gelösten Werth hat, sehr deutlich von derjenigen, die zwar die persönliche Genialität des Künstlers beweist, indem sie eigenartig und sozusagen persönlich interessant ist, aber an und für sich und ohne dass wir den Schluss auf die dahinter stehende Persönlichkeit zögen, unbedeutend ist. Gewiss kann sich beides vereinigen, im ästhetischen Falle freilich noch durchsichtiger als im ethischen; aber auch in der thatsächlichen Vereinigung ist die Zweiheit der Werthe ebenso erkennbar, wie in ihrem getrennten Vorkommen. Nur je einen von beiden thatsächlich empfundenen Werthen pflegen die Moralprinzipien darzustellen. Sie lehren z. B. ein Maximum von Glückseligkeit zu realisiren — einen objektiven Zustand, den zu erstreben freilich sittlich ist, ohne dass aber jener andere sittliche Werth zu Worte kommt, der in dem Verzicht auf eigene Glückseligkeit zu Gunsten Anderer selbst dann liegt, wenn damit keine Steigerung der objektiven Glückssumme erreicht wird. Oder es wird andrerseits der Ton nur auf die Gesinnung gelegt, auf die besondere Stellung, auf die hin man dem Individuum subjektives Verdienst zuspricht. In diesem Falle kommt wieder der Inhalt des Handelns zu kurz, insoweit man ihm ein objektives, den Handelnden mit allen Anderen koordinirendes Ziel zumuthet. Den Dualismus zwischen dem

sittlichen Werthe des Strebens nach einem objektiven, zuständlichen Ideale, das Allen, also auch dem gerade Handelnden, in gleicher Weise zu gute kommt, und dem persönlichen Verdienste, das gerade nur den Anderen jenes Gute will zu gute kommen lassen, für sich aber darauf verzichten will — diesen Dualismus wissen wenige Moralprinzipien in eine Einheit zusammenzuführen. Ich glaube, dass dies der obigen Formel gelingt. Was zunächst die objektiven Ziele angeht, so schreibt das Prinzip vor, nach einer Gestaltung der Dinge zu streben, bei der sich das Wollen jedes Einzelnen möglichst vollständig in ihnen ausprägen kann. Die Freiheit, so hatten wir gesehen, besteht darin, dass ein Kreis von Objekten sich konform dem Willen des Individuums verhält. Jedes Werkzeug, das die Materie äusseren Absichten gefügiger macht, jede Anordnung menschlicher und sachlicher Elemente, durch die unnütze Reibungen und schwächende Zersplitterungen vermieden werden, jede Freude, die unsere Kräfte zum Daseinskampfe belebt, jede Erkenntniss, mit der der Geist die äusseren Objekte seinen Kategorien oder praktischen Zwecken unterwirft — alles dies sind Ausdehnungen unserer Freiheit. Denn das Maass unserer Freiheit ist das Maass, in dem die Konstitution der uns gegenüberstehenden Objekte auf Anregung von unserer Seite hin unsere gewollten Vorstellungen an sich realisirt. Die Vermehrung der Freiheit in diesem weitesten und positiven Sinne ist der allgemeine, teleologische Begriff, in dem sich alle jene Kulturförderungen, jene aus den verschiedensten singulären Gründen erwünschten Vornahmen und Erzeugnisse begegnen. Auch das Ideal der Vertheilung des Besitzes findet in diesem Begriff seinen Ausdruck. Besitz, gemäss unsern Ausmachungen, ist Freiheit, denn dasjenige Objekt, das dem Wollen eines Subjekts folgt oder nachgiebt, heisst in dem Maasse der Unbeschränktheit dieses Nachgebens eben sein Besitz. Wenn die Freiheit also mit dem Besitze wächst, so geschieht dies doch nur bis zu einer

gewissen Grenze, von der an die Freiheit nicht mehr im Verhältniss der Besitzsteigerung zunimmt, ja wohl auch trotz dieser abnimmt. Es giebt einen begrenzten Umfang des Besitzes, über den hinaus der Wille ihn sozusagen nicht mehr mit sich imprägniren kann, nicht mehr dasjenige Verhältniss positiver Dirigirung zu ihm aufrecht erhalten kann, in dem eben seine Freiheit besteht; Wunsch und Habgier können natürlich darüber hinausführen, aber sie dokumentiren ihre Zwecklosigkeit in der Unbefriedigtheit, die selbst ihrer Erfüllung eigen ist. Indem also ein derartig übermässiger Besitz in einer Hand vereinigt ist, während Anderen noch dasjenige Maass von Besitz versagt ist, an dem ihre Freiheit sich ausleben, sich erfüllen könnte, indem es ihn erfüllt — wird dem Ideal des Freiheitsmaximums widersprochen. Dieses fordert vielmehr eine derartige Vertheilung des Besitzes, dass das Maass, in dem die menschlichen Willen sich den Objekten einprägen, ein Maximum werde.

Obgleich es selbstverständlich scheint, dass ich Einbusse erleide, sobald ich äusseren Besitz aufgebe, so rückt diese äusserliche Thatsache doch in ein ganz anderes Licht, sobald man die rohe, mechanische Vorstellung des Besitzes verlässt und einsieht, dass alles, was den Besitz werthvoll macht und um dessentwillen überhaupt Besitz existirt und besessen wird, doch nur Gefühle sind; schliesslich ist auch der Besitz nur ein geistiges Band zwischen den Menschen und den Dingen, und ist für die praktische Behandlung gleichzusetzen der Summe der psychischen Reaktionen, die sich an diese Beziehung knüpfen. Wie nun unser physischer Organismus seine Reaktionen auf äussere Einflüsse keineswegs immer proportional der Grösse dieser entfaltet, so steht es auch nicht fest, dass die Gefühle, die das psychische und Werth-Korrelat des Besitzes bilden, immer durch die äussere Mehrung desselben steigen, durch Minderung sinken. Wie vielmehr die Heilkunde immer mehr davon zurück-

kommt, dass, wenn ein gewisses Quantum chemischer oder physikalischer Eingriffe eine bestimmte Wirkung hat, eine Erhöhung desselben eine um so viel vermehrte, aber gleichartige Wirkung haben müsse, so wird wohl auch die Psychologie festzustellen haben, dass zwischen den Besitzgegenständen als blossen Aeusserlichkeiten und dem Besitze als Werthgefühl keineswegs ein immer gleiches quantitatives Verhältniss besteht. Ich erinnere an die Beobachtung der Elektrotherapie, dass die Wirkung gehäufter Elektrisationen oft in die Gegentheile umspringt, ferner an die eigenartigen Wirkungsunterschiede, die die Dosirungsunterschiede der Arzneien mit sich bringen, und vieles ähnliche. Das Prinzip: viel hilft viel — wird immer mehr verlassen. Vielmehr sind diejenigen Abschnitte physiologischer und psychischer Gebiete, in welchen die Reaktionen genau nach ihren äusseren Veranlassungen abgestuft sind, offenbar sehr eng begrenzte; oberhalb und unterhalb derselben hören die proportional graduirten Skalen völlig auf. Es ist mir wahrscheinlich, dass man vielfach bei gleichmässiger Steigerung des äusseren Faktors auf eine Alternirung zwischen positiven und negativen, steigenden und fallenden Reaktionen des inneren treffen wird. Es liegt nahe, hier als Analogie jene allgemeinsten Materientheorien Boscovichs und Fechners heranzuziehen, denen zufolge alternirende Kraftsphären von Abstossung und Anziehung jedes Atom umgeben; nur innerhalb jeder Sphäre würde dann grössere Entfernung oder Annäherung eine Steigerung des Effektes hervorbringen, der den geringeren Quanten dieser Aenderungen folgte; ist die Grenze dieser Sphäre einmal beschritten, so schlägt die gleiche äussere Modifikation in den entgegengesetzten Erfolg um. Indem man dies nun von der extensiven in die intensive Wirkung überträgt, lässt sich denken, dass die Reize des Besitzes gewissermaassen alternirende Sphären aufweisen, d. h. dass bei gleichbleibender Steigerung seines äusseren Quantums seine innere und werthbedeutende

Seite bald in dem gleichen Verhältniss wächst, bald Stagnation oder in manchen Fällen Repulsion eintritt, bis von einem gewissen Maasse dieser an wieder die entgegengesetzte Wirkungsart sichtbar wird.

Ob nun aber die Ungleichmässigkeit zwischen den Quantitäten des Besitzes und denen seiner inneren Folgen durch diese oder eine andere Norm bestimmt werde: dass sie besteht, scheint mir zweifellos; man kann auch von dem äusserlichsten Besitz nicht bestimmen, ob nicht ein geringeres Quantum seiner unter gewissen Umständen ein höheres Maass derjenigen Reaktionen aufruft, die seine psychische Realität bilden; auch hier kann der Fall vorkommen, dass die Hälfte mehr als das Ganze ist. Schon weil nun der Punkt, an dem die Wirkung des Besitzes ihr Vorzeichen ändert, bei den verschiedenen Individuen zweifellos verschieden liegt, so führt die Unverhältnissmässigkeit zwischen der Grösse des Besitzes und der Fähigkeit, ihn wirklich zum Inhalt und Objekt der Freiheit zu haben, keineswegs zu einer schematischen Besitzgleichheit, und zwar gerade gemäss dem Prinzip des Freiheitsmaximums. Und eben dieses schliesst die äussere Egalisirung von dem weiter ausgreifenden Gesichtspunkte her aus, dass es doch noch andere Verhältnisse, noch andere dem Ich gegenüberstehende Objekte, als den Sachbesitz, giebt, an denen sich die Freiheit verwirklicht; jedes Individuum hat nun für sich, indem es in sich selbst die Ausgleichungsforderung zwischen den verschiedenen Individuen wiederholt, diese mannigfaltigeren Sphären der Freiheit in ein derartiges quantitatives Verhältniss zu setzen, dass ein Maximum von Freiheit resultirt. Je nach den inneren und äusseren Anlagen und Schicksalen werden sich dazu die Quanten dieser Sphären bei jedem verschieden mischen müssen; dem einen wird ein bestimmendes Verhältniss zu anderen Personen bei gleichzeitig geringerem Sachbesitz eine grössere Expansion der Freiheit gewähren, während sie sich bei dem andern mit grösserem

Erfolge auf den Sachbesitz unter gleichzeitiger Geringfügigkeit des Einflusses auf Menschen richtet. Wie sehr das Prinzip des Freiheitsmaximums auch den letzteren Einfluss begrenzt, ersieht man daraus, dass bei einer gewissen Grösse desselben auch er in sein Gegentheil umschlägt, und zwar sowohl, wenn seine Grösse nach der intensiven, wie wenn sie nach der extensiven Seite extrem wird; bei allzu unumschränkter Herrschaft über einen Menschen geht leicht das Gefühl verloren, dass man an ihm überhaupt etwas zu beherrschen hat, seine allzugrosse Nachgiebigkeit nimmt ihm diejenige Bedeutung, die ihm überhaupt als einem Objekt unseres Einflusses Werth giebt. Und bei allzugrosser Extensität der Herrschaft über Menschen treten unvermeidlich rückwirkende Bindungen ein, die zu grosse Anzahl derer, die von einem Einzelnen abhängig sind, lähmt als Schwergewicht die Freiheit seiner Bewegung und er wird der Sklave seiner Sklaven. Also auch hier beschneidet das Maximum der gesammten Freiheit zwar das Uebermaass einseitiger Freiheit, verlangt aber keineswegs allgemeine Gleichheit gegenseitigen Einflusses. Nicht jeder Wille ist gleichmässig qualifizirt, eine dargebotene Sphäre von Einfluss auf Andere auch wirklich zu erfüllen, die Freiheit als Möglichkeit in die Freiheit als Wirklichkeit umzusetzen; desshalb würde die Einräumung einer äusserlichen Gleichheit in dieser Hinsicht dem einen geben, was er nicht brauchen kann, dem andern nehmen, was er braucht, und eben dadurch der Erreichung eines objektiven Freiheitsmaximums widersprechen. Das Prinzip: „jeden für einen und keinen für mehr als einen zu zählen“ — erweist sich angesichts der unendlichen Verschiedenheit der Naturen, die durch die Konstruktion eines mittleren „Einen“ absolut nicht in ihrer Wirklichkeit zu fassen sind, hier so unzulänglich wie überall, wo durch Auftheilung von Soll und Haben zwischen den Einzelnen ein Ideal objektiv maximisirt werden soll.

Die zweite subjektive Seite des moralischen Interesses:

das Verdienst, das in dem Verzicht des Einzelnen liegt, ganz gleichgiltig dagegen, ob ein Ideal dadurch in seinem objektiven Quantum gehoben oder gemindert wird — wird nun vermöge des Begriffes der inneren Freiheit dem Prinzip des Freiheitsmaximums eingeordnet. Der Goethesche Ausspruch: Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, Befreit der Mensch sich, der sich überwindet — enthält im Wesentlichen die sittliche Erfahrung, auf die es hier ankommt. Der Begriff von Freiheit, der für uns resultirt war, gestattet es vollkommen, dass man ihn auf das Verhältniss des Menschen zu sich selbst anwendet, d. h. auf jene psychologischen Vorgänge, die wir Mangels einer genaueren Vorstellungsart als Verhältniss verschiedener Vorstellungsgruppen zu einander bezeichnen. Indem verschiedene Vorstellungen gleichzeitig mit dem Willenston, dem Bestreben nach Realisirung ausserhalb des blos ideellen Vorstellens auftreten, aber diese Realisirung nicht gleichzeitig erlangen können, tritt die Erscheinung ein, die wir symbolisch damit bezeichnen, dass die eine Wollung die andere überwindet. Und da beide innerhalb eines und desselben Menschen liegen, kann man dieses so ausdrücken, dass er sich selbst überwindet, und zwar insbesondere dann, wenn die siegende Vorstellung aus Gründen, die ich Bd. I S. 290 andeutete, als die Repräsentantin des eigentlichen Ich erscheint. Indem Tendenzen, die diesem eigentlichen Ich entgegengerichtet sind, überwunden werden, prägt dieses seine fundamentale Charakterqualität dem Willensinhalt ein. Jede solche Auswirkung des Ich in einem irgendwie gegenüberstehenden Objekt ist Freiheit; denn sie befreit jenes von dem Gegendruck, von den Hemmnissen, die sich der Verwirklichung seines Willens entgegenstellten; sie befreit jedenfalls von der bedrückenden Vorstellung, dass die Dinge anders sind, als wir sie wollen. Desshalb empfinden wir alle Ueberwindung niederer Triebe, alle Zurückweisung von Versuchungen, jedes Durchsetzen innerer Werthe gegen die

psychologische Kraft der Sinnlichkeit auch als eine Befreiung, und desshalb ist der Verzicht auf alle angebbaren Güter zu Gunsten Anderer dennoch zugleich eine Bewährung der Freiheit, ein Sichauswirken innerlichster Kraft gegenüber den übrigen Inhalten der psychologischen Sphäre; gerade je mehr diese durch Aufopferung beschränkt wird, desto entschiedener tritt die Wirkung des als einheitlich empfundenen Ich hervor. Hier kann wohl an die tiefsten Motive des Christenthums, insbesondere in seinem sich Abheben von der heidnischen Welt erinnert werden. In ihm fand sich jener völlige Verzicht auf alles, was sonst als Werth und Inhalt der Persönlichkeit galt, doch mit einer bis dahin unbekannten Höhe und Konzentrirtheit des Persönlichkeitsgefühles zusammen, aus der tiefsten Demuth und Demüthigung entsprang dem Christen doch eine unvergleichliche innere Freiheit; im freiwilligen Aufsichnehmen der ärgsten Sklavenloose, der Abtrennung von der Sphäre des Besitzes jeder Art, der dem Menschen sonst Unabhängigkeit giebt, empfanden sie jene Befreiung von der Macht des Irdischen, jene Losgelöstheit von der Gewalt, die sonst alle Wesen bindet. So findet denn auch die rein subjektive Wendung der sittlichen Zielsetzung ihren Ausdruck im Freiheitsbegriff, jene Wendung, der es nicht auf eine objektive Gestaltung der Dinge ankommt, in die der Handelnde sich neben allen Anderen einfügt, sondern auf das persönliche Verdienst, das sich gerade in der besonderen, verzichtenden Stellung des Ich den Andern gegenüber zeigt (vgl. auch S. 48). Die Erweiterung der Freiheit ist so das Gemeinsame, das ebenso von dem objektiven Inhalte des sittlichen Strebens, wie von der subjektiven Verdienstlichkeit desselben getragen wird. Beide Werthe sind an sich betrachtet in hohem Maasse von einander unabhängig, so dass sie sich, wenn jedes von ihnen als absolutes Prinzip betont wird, in ihren Anforderungen an das Individuum manchmal unversöhnlich bestreiten; wird nun aber erkannt,

dass das eine der Steigerung der äusseren, das andere der der inneren Freiheit dient, zeigt sich also die Freiheit als das ihnen übergeordnete Prinzip, so wird in der Forderung, diese zu einem Maximum zu bringen, der Streit jener beiden geschlichtet: jede darf nur insoweit gesteigert werden, dass sie mit dem gleichzeitigen Realisirungsgrade der anderen ein Maximum an Freiheit ergiebt. Dadurch wird erstens alle übertriebene Aufopferung, alle subjektivistische und bloss auf die Vollendung der eigenen Seele gerichtete Sittlichkeit in ihrer Fehlerhaftigkeit aufgezeigt; denn man wird den Nachweis erbringen können, dass, wo der normale sittliche Instinkt solche Handlungsweise tadelt, sie trotz der inneren Freiheit, die sie auswirkt, die Erweiterung der anderen — eigenen oder fremden — Freiheitssphäre vernachlässigt, zu Gunsten der einen Freiheitsform die andere so beschneidet, dass die Summe der Freiheit darunter leidet. Andrerseits wird durch unser Prinzip die Grenze bezeichnet, die das sittliche Interesse der Tendenz auf blosse objektive Kultur- und Besitzsteigerung zieht. Denn so sicher die Ueberwindung natürlicher Hindernisse, das Indienstnehmen von äusseren Materien und Kräften, die Reibungsminderung in den Kulturbeziehungen der Menschen auch der Vermehrung der Freiheit dienen, so liegt doch die Gefahr vor, dass das Streben nach objektiven Errungenschaften und Institutionen jene persönlichste, innerlichste Seite des sittlichen Handelns lähme, die nicht sowohl fragt, was man thut, als wie man es thut, nicht nach der Grösse des Vollbrachten, sondern nach der Grösse und dem Schwunge der Gesinnung, die seine Vollbringung erforderte. Die Erfahrung zeigt, dass gerade diese subjektive Sittlichkeit ein unvergleichliches und durch nichts zu ersetzendes Gefühl innerer Freiheit zuwege bringt. Wenn also die allgemeine, wenngleich ihrer Gründe nicht bewusste Meinung jeder von beiden Tendenzen nur einen relativen, durch die andere beschränkten Raum gestatten will, also doch einen höheren,

absoluten Gesichtspunkt voraussetzt, an dem sich die Quanten beider bestimmen: so wird man dies wohl so ausdrücken können, dass dasjenige, was beiden Seiten der Sittlichkeit gleichmässig eigen ist, die Tendenz zur Freiheit, eben durch sie und das richtige Verhältniss zwischen ihnen maximisirt werden soll.

Indem wir den Besitz — sowohl als Beherrschung von Objekten wie von Menschen — auf die realen psychologischen Ereignisse zurückführten, die er repräsentirt, zeigte sich eben in seinen psychologischen Folgen die Begründung davon, dass das Ueberschreiten einer gewissen Quantitätsgrenze seinen Werth zurückgehen lässt. Etwas Entsprechendes lässt sich nun in dem Verhältniss des Ich zu sich selbst erkennen, das ich in der bisherigen Erörterung dem zu den äusseren Objekten und dem zu anderen Menschen koordinirt hatte. Die Summe der Ueberzeugungen gehört zu dem Umfange des Ich in einem Sinne, dem analog, in dem die Summe des Besitzes dazu gehört; ebenso wie der Besitz eine Art des Vorstellens ist, so ist das Vorstellen eine Art Besitz, und zwar unter Umständen ein so werthvoller, dass ihn aufzugeben unmittelbar eine Alterirung und Herabsetzung des Ich bedeutet, nicht anders wie der nothgedrungene Verzicht auf Besitz oder Einfluss. Das Zugeständniss: ich habe mich geirrt, hat zunächst die Bedeutung, dass aus dem bisherigen Umfang der Persönlichkeit irgend etwas ausgeschieden wird, ohne dass jedesmal der Ersatz dieses Minus durch die neu angenommene Wahrheit sofort und ebenso klar wäre. Ferner bedeutet das Aufgeben der bisherigen Meinung oft die Modifikation des schlechthin Individuellen zu gunsten der allgemeinen Meinung und bringt damit unmittelbar eine Verringerung desjenigen Selbstgefühles mit sich, das gerade in der Eigenheit der Persönlichkeit und in ihrem Unterschiede gegen das liegt, was die Anderen meinen oder glauben. Es liegt nahe, solcher Beeinträchtigung der Persönlichkeitssphäre wenigstens für

das eigene Gefühl dadurch zu begegnen, dass man an dem einmal gewonnenen individuellen Ueberzeugungsinhalt um jeden Preis festhält. Dies Phänomen des „Eigensinns“ wird erstens vom ethisch-sozialen Standpunkt aus verurtheilt, denn es bedeutet das Festhalten der eigenen Meinung, blos weil es die eigene ist und trotzdem sie in Widerspruch zu den allgemein giltigen Normen steht, zweitens aber auch vom individualistischen, weil der Eigensinn, um nur den momentanen Besitzstand nicht aufgeben zu müssen, auf die definitive und haltbare Erweiterung desselben verzichtet, die in der Acceptirung der richtigen Ansichten liegt. Trotzdem liegt die Gefahr nahe, bei dem Vorwurf, den man an ein eigensinniges und widervernünftiges Festhalten von Meinungen knüpft, oberflächlich und ungerecht zu verfahren. Es ist nicht immer unberechtigt, wenn man einmal gewonnene tiefste und allgemeinste Ueberzeugungen nicht ohne Weiteres einer scheinbar bündigen, logischen Deduktion des Gegners preisgiebt. Denn selten wird diese im strengen Sinne blos logisch sein; bestimmte Bedeutungen der Begriffe, gewisse allgemeinste Sätze werden in der Regel dabei vorausgesetzt, deren Unverträglichkeit mit der eigenen Ueberzeugung man wohl fühlt, ohne dass dieselbe und damit der Grund, wesshalb die lückenlose gegnerische Beweisführung uns doch nicht überzeugt, in deutliches und begriffsmässiges Bewusstsein gelangte. Es kommt dazu, dass derartige Ueberzeugungen überhaupt selten von strengen Beweisen, als vielmehr von dem Werth abhängen, den man auf den einen möglichen Beweis einem anderen gegenüber legt, wobei sich denn die formale Deduktion überhaupt machtlos erweist. Aber nicht nur dergleichen umfassende, sondern auch mehr singuläre Ueberzeugungen wurzeln sehr häufig nicht sowohl in ihren direkten Beweismomenten, als in den Verbindungsfäden mit anderen, abseits liegenden Theilen der Persönlichkeit, so dass man in der Regel, um Jemanden auch an einem einzelnen Punkte wirklich zu

überzeugen, sehr tief in seine Gesammtüberzeugungen hinabsteigen müsste — eine Verpflichtung, von der man sich nur allzugern durch die Erklärung, dass der andere eigensinnig wäre, dispensirt glaubt. Das Gefühl von Demüthigung, welches wir bei nothgedrungenem Aufgeben einer Ansicht haben, entstammt offenbar den Assoziationen, welche diese mit unserem gesammten Gedankenkreise eingegangen ist, und die nun durch Erschütterung des einen Gliedes eine Unsicherheit unseres ganzen Seeleninhaltes drohen; der Selbsterhaltungstrieb der einzelnen Vorstellung wird von dem der ganzen Seele getragen. Aber hier liegt auch der Punkt, wo der eigentliche Eigensinn mit seiner Schwäche einsetzt; es ist das Zeichen eines nicht hinreichend differenzirten Geistes, der seinen Inhalten nicht hinreichende Selbständigkeit und Sachlichkeit gegeben hat, dass die einzelne Vorstellung sachlich unberechtigte Assoziationen mit allen möglichen anderen, je nach psychologischer Zufälligkeit eingeht, und dadurch die Reinheit und Objektivität ihres Erkenntnissinhaltes einbüsst. Durch diese Verschmelzungen wird also thatsächlich die Freiheit der geistigen Bewegung gehemmt; für den Eigensinnigen ist der momentane geistige Stand ein Präjudiz, das über das Ja oder Nein der neuen Anregung gegenüber entscheidet. Indem durch das starre Festhalten an dem subjektiven Inhalt scheinbar gerade die Freiheit und Unabhängigkeit gewahrt wird, wird sie thatsächlich durch dasselbe eingeschränkt und zwar in der zweifachen Auffassung: einmal, weil die Unbeweglichkeit gewisser Vorstellungsmassen des Eigensinnigen ihn von eigenen Weiterentwicklungen so abschneidet, wie nur äussere Knechtung es thun kann, und weil andrerseits die Freiheit im Sinne des Besitzes, des Umfanges der Ichsphäre zwar für den Augenblick durch den Eigensinn ihre Selbsterhaltungskraft zeigt, aber nur auf Kosten derjenigen Erweiterung, die das Ich schliesslich doch gewinnen würde, wenn es seine schlechthin individuellen Ueberzeugungen durch die sachlich richtigen ersetzte. Das

Prinzip des Freiheitsmaximums deckt also auch in Bezug auf dieses Verhältniss des Ich zu sich selbst den anerkannten Bestand der ethischen Forderung.

Es ist hierbei das Folgende im Auge zu behalten. Die empirische Freiheit, so hatten wir gesehen, besteht in einem gewissen Verhältniss zwischen dem Willen und seinen Objekten. Der Wille ist frei, wenn die Objekte ihm nachgeben und seinen Inhalt in sich ausprägen. Dass sie das aber thun, muss er erst erfahren und dies kann er nur durch eine Rückwirkung ihrer Beschaffenheit oder Funktionirung auf das Subjekt. Insofern ist er also mit dem Denken zu vergleichen. Denn das blosse, rein logische Denken hat nur dann einen Sinn und Zweck, wenn es ausserhalb seiner noch einen psychischen Inhalt anderer Provenienz giebt: die Erfahrung — dessen inhaltliche Uebereinstimmung mit den Resultaten des Denkens erst die Richtigkeit des letzteren erweist. So würde auch der Wille eine völlig leere und sinnlose Funktion sein, wenn nicht die durch ihn eingetretenen Veränderungen in der äusseren oder inneren Welt erfahren oder gefühlt würden, damit durch die Vergleichung dieses rezeptiven psychischen Inhalts mit dem Inhalte des Willens festgestellt werde, ob dieser befriedigt ist oder nicht. Wie die Vorstellung in erkenntnisstheoretischer Hinsicht zweimal vorhanden sein muss: einmal in der Form des blossen Denkens und dann in der Form der Erfahrung, so muss sie es auch im willenstheoretischen: zunächst in der Form des Gewolltwerdens und dann in der des Empfundenwerdens. Nur in der Uebereinstimmung dieser Zweiheit, nicht in sich selbst allein, kann das Denken wie das Wollen Sinn und Bedeutung haben. Der Wille bedarf also eines Objekts, das nach seiner Bearbeitung durch das Subjekt auf dieses selbstthätig zurückwirkt, indem es in ihm die Vorstellung, die vorher unter der Kategorie des Gewollten bewusst wurde, nun mit dem Zeichen der Realität auslöst. Diese Reflektion

über die nothwendige Selbständigkeit und Rückwirksamkeit der Willensobjekte soll hier die weitere fundamentiren: dass auch der freieste Wille, d. h. derjenige, der die geringste Hemmung an seinen Objekten findet, dennoch eines gewissen Widerstandes derselben bedarf. Wie der Bildhauer sein Werk nicht in einem gasförmigen oder flüssigen Stoffe ausführen kann, dessen absolute Nachgiebigkeit keine Prägung seiner Form gestattet, wie er vielmehr einer Materie bedarf, in der der Zusammenhang der Theile zwar ihm selbst Widerstand entgegensetzt, dafür aber auch die Form bewahrt, die die Ueberwindung dieses Widerstandes ihm eingeprägt hat — gerade so steht der Wille seinen Objekten gegenüber. Im Verhältniss zu einem absolut unselbständigen Objekt, das sich ihm fügte, ohne dass es irgend eines Einsatzes von Kraft bedürfte, würde es weder zu einem Bewusstsein noch zu einem Werthe seiner Freiheit kommen. Am ersichtlichsten ist dies bei der inneren Freiheit, bei der die Triebe, von denen das bessere Ich sich zu befreien hat, von der gleichen psychischen Kraft wie dieses letztere selbst getragen werden, so dass der Widerstand, der sich dem Durchsetzen des definitiven Willens entgegenstellt, nicht nur auf der Seite des Ueberwindenden, sondern auch auf der des Ueberwundenen unmittelbar bewusst wird. Aber auch in Hinsicht auf die äusseren Objekte, in deren Beherrschung und Ueberwindung sich gleichfalls Freiheit zeigt, ist es nicht anders. Gerade die Struktur der Dinge, vermöge deren sie die eingeprägte Form bewahren und mit eigener Kraft auf das Subjekt zurückwirkend ihm die Erfülltheit seines Willens beweisen — gerade diese Struktur setzt zu einer Formung ihrer eine Anstrengung voraus; denn sie hat diese Form von vornherein nicht, und dass sie sie nicht hat, regt eben den Willen an. Die Freiheit erscheint um so werthvoller, ja sie erscheint um so mehr als Freiheit, gegen je stärkere Widerstände sie sich durchgesetzt hat. Darum wird die Freiheit, die die Form des äusseren

Besitzes hat, entschiedener als solche empfunden, wenn der Besitz schweren Hindernissen entgegen erworben, als wenn er uns mühelos in den Schooss gefallen ist; darum ist die innere Freiheit verdienstlicher, wenn sie im Kampfe gegen die Fesselungen der Sinnlichkeit errungen wurde; darum ist das freie Ausleben der Persönlichkeit um so mehr wirkliche Freiheit, je mehr es sich im Verhältniss zu anderen freien Personen, als wenn es sich Sklaven gegenüber erweist. Hierdurch erhält nun das Idealprinzip des Freiheitsmaximums eine wesentliche nähere Bestimmung. Es wird nämlich klar, dass die Gestaltung äusserer Verhältnisse, die der menschlichen Freiheit einen maximalen Spielraum geben und deren Forderung insoweit eine grosse Zahl sittlicher Ideale einschliesst, diese Qualifikation der Objekte nicht zu einem Maximum treiben darf, ohne ihren Zweck selbst wieder zu annulliren. Es ist allerdings sittliches Ideal, dass jeder in seinen Verhältnissen zu Menschen und Dingen möglichst viel Freiheit habe; damit es aber zu diesem Maximum komme, bedarf es doch noch gerade, äusserlich angesehen, einer gewissen Einschränkung der Freiheit. Besteht die sittliche Aufgabe darin, die Objekte des Willens möglichst nachgiebig und in der Richtung des kleinsten Widerstandes zu gestalten, so würde die absolute Erfüllung derselben es zu der positiven Freiheit garnicht kommen lassen, der die ganze Handlungsweise dienen sollte. Hierdurch wird nicht nur die Freiheit des Libertinismus und der Gesetzlosigkeit ausgeschlossen; denn das geschieht schon unmittelbar durch den Begriff des Freiheitsmaximums, weil diese Formen der Freiheit in ihrem Revers oder in ihren Folgen um so stärkere Fesselungen mit sich führen. Es liegt in dieser Bestimmung vielmehr noch dies, dass die privaten Verhältnisse wie die öffentlichen Einrichtungen die Freiheit im weiteren Sinne nur als Preis einer Arbeit zulassen sollen, dass sie einen gewissen mittleren Aggregatzustand zwischen Nachgiebigkeit und Widerstand einhalten;

der Wille muss sozusagen genug Reibung an ihnen finden, um sich daran seiner selbst bewusst zu werden und seinen Inhalt in dauernden und wirkenden Gestaltungen ausprägen zu können. In Bezug auf die Freiheit gegenüber der äusseren Natur, d. h. auf die Beherrschung derselben, ergiebt sich solche Begrenzung der Freiheit als Bedingung ihrer Maximisirung ganz von selbst. Denn hier liegt ein unendliches Feld möglicher und unmittelbar zu ihrem Gewinn auffordernder Fortschritte vor uns, so dass jede erreichte Stufe, jedes gewonnene Maass von Freiheit sofort den Willen sich auf weiteres richten lässt, so dass die Arbeit an der Ueberwindung der Widerstände nie zu Ende kommt. Denn der Sinn des Freiheitsmaximums ist doch nicht blos der, dass der vorhandene Wille sich widerstandslos durchsetze, sondern dass dieses Willensquantum seinerseits vermehrt werde; nur indem der Wille selbst sich steigert, können auch seine Befriedigungen, d. h. das Quantum der Freiheit, gesteigert werden. Auf dem Gebiet der Verhältnisse von Menschen untereinander, der sozialen und der singulären, ist es eine triviale Wahrheit, dass die Freiheit von einem gewissen Maasse an schädlich wird, den sittlichen Zwecken widerstreitet. Dies könnte man für den Ausdruck der Thatsache halten, dass die sittlichen Zwecke über der Freiheit stünden und diese oder ihr Gegentheil einfach als Mittel im Maasse ihrer Angemessenheit für jene in Betracht kämen. Ich meine aber, dass man es auch so ausdeuten kann: die partiellen Einschränkungen der Freiheit seien die Bedingung, unter der bei den gegebenen psychischen und sozialen Voraussetzungen allein das Maximum von Freiheit überhaupt erreicht werden könnte. Wie es mit dem Streben nach einem Maximum des Glückes vereinbar ist, Zeiten des Leides, der Wehmuth, der Gefühlsindifferenz gelten zu lassen, weil wir auf den Unterschied angewiesene Wesen sind, und darum das Glücksgefühl die Voraussetzung hat, dass es von Perioden anderer Empfindungen unter-

brochen werde: so mag auch die Freiheit die Existenz eines „Gegenwurfes“ voraussetzen, von dem sie sich abhebt, an dem sie überhaupt ihre eigene Existenz erst erringt und bewährt; und weiterhin mag das Durchsetzen eines Freiheitsmaximums unter den thatsächlichen Verhältnissen davon abhängen, dass man die Freiheit an manchen einzelnen Punkten beschneidet, wo sie wohl an und für sich durchzusetzen wäre, durch ihre sekundären Wirkungen aber mehr Fesselungen herbeiführen würde, als sie primär aufhebt. So gehört das Freiheitsmaximum unter jenen Typus von Idealen, den ich Bd. I, S. 337 f. charakterisirte: letzte ideale Zielpunkte des Handelns, deren völlige Realisirung indessen diejenigen Werthe wieder annulliren würde, die das Streben nach ihnen realisirt. Von den empirischen Zuständen aus gesehen liegen die sittlichen Werthe vielleicht alle in der Richtung auf das Freiheitsmaximum; eine absolute Verwirklichung desselben aber würde nichtsdestoweniger ein unausdenkbarer Zustand sein.

Alle derartigen Versuche, die Sittlichkeit, sowohl nach ihrer Thatsächlichkeit wie nach ihren Forderungen und Urtheilskriterien, auf einen einheitlichen Begriff zu bringen, sind im Grunde nichts als Symbolisirungen des sittlichen Thatbestandes. Sie erreichen im besten Falle die Feststellung, dass die sittlichen Thaten so verlaufen, als ob sie von dem betreffenden Gedanken geleitet wären. Dieser hat die Funktion einer Rechenmarke, deren Bedeutung in der stetigen Relation besteht, die die von ihr vertretenen Werthe zu ihr haben; vermöge dieses Umstandes kann man an ihr Verhältnisse und Gesetze berechnen, in deren Form man die realen Werthe nur einzusetzen braucht, um die Wirklichkeit des Verhaltens dieser daraus abzulesen. Der Trieb nach Einheitlichkeit der Prinzipien führt uns zu solchen höchsten Gesichtspunkten, denen sich alle Einzelheiten, sei es des Thuns, sei es des Sollens, unterordnen, und nur der naive Realismus, der unser Denken noch so vielfach be-

herrscht, verführt uns dazu, die blos symbolische Bedeutung derselben für eine reale zu halten. Der Realismus, den Kant aufgedeckt hat, ist nur ein Theil dieses allgemeinen Denkfehlers und nicht einmal der wichtigste, weil er die Gesammtheit des Vorstellens betrifft, also die Relationen unter den Einzelheiten des Vorstellens, die das Wesentliche des Lebens ausmachen, unberührt lässt. Unser Erkenntnissleben wird von Symbolik verschiedenster Stufen durchzogen. Schon die Empfindungen hat man als Symbole der Realitäten bezeichnet, indem sie zwar nicht diese selbst zur Anschauung bringen, wohl aber deren chronologische Verhältnisse an ihrem ganz andersartigen Material so abspiegeln, dass man an jeder Stelle ihres Verlaufs den Schluss auf ein bestimmtes Verhalten jener ziehen darf. Die Begriffe weiterhin sind Symbole der Anschauungen, die logischen Gesetze Symbole des empirischen Verhaltens der Dinge; indem wir mit den Begriffen logisch verfahren, sind wir sicher, das so erlangte Resultat an den Anschauungen, von denen wir uns inzwischen abgewendet hatten, anzutreffen. Wir rechnen mit den logischen oder mathematischen Gebilden, als ob sie die Wirklichkeit wären, und können so an einem von der Erfahrung völlig verschiedenen psychischen Inhalt diejenigen Formen gewinnen, die für den Inhalt der Erfahrung selbst gelten. Die einheitlichen Maximen endlich bilden in der oben geschilderten Weise die Symbole für Wollungen, Erkenntnisse und Gefühle; ohne inhaltliche Beziehung zu diesen, lassen sie sich doch zu Konsequenzen entwickeln, die auch für die Entwicklung jener zutreffen. Wenn z. B. ein Eudämonist behauptet, dass alles Handeln der Menschen in Wirklichkeit auf egoistische Glückssteigerung gerichtet sei, so kann dies weder bedeuten, dass dies das bewusste Motiv des Handelns sei — denn das wäre eine thatsächliche psychologische Unwahrheit — noch dass das Handeln in Wirklichkeit immer der Glückssteigerung dient — was kein geringerer Irrthum wäre.

Die Bedeutung jener Behauptung kann also nur eine symbolische sein, eine, die die Thatsächlichkeit der Handlung nicht unmittelbar ausdrückt, wohl aber das rechnerische Hülfsmittel ist, um diese Thatsächlichkeit festzustellen; sie kann nur besagen: man findet die wirklichen Handlungen jedes Individuums, indem man von jeder gegebenen Lage aus diejenige Handlung berechnet, die zu der Maximisirung seines Glückes führt. Wählt man für diesen Eudämonismus etwa den Ausdruck: das Streben nach Glück sei das unbewusste Motiv alles Handelns, so ist das Unbewusste doch nur eine Hypostasirung oder Personifikation des Symbolcharakters der Behauptung: es ist ein Verlegenheitsausdruck, hervorgegangen aus der Vorstellung, dass diese Möglichkeit, die Willenserscheinungen in einem einheitlichen Ausdruck zusammenzufassen, doch eine reale Ursache haben muss. Es ist der alte Irrthum des Kraftbegriffs; statt sich mit jenen Zusammenfassungen der Erscheinungen zu begnügen, die, wenngleich blos subjektiv, doch für alles Operiren mit ihnen völlig ausreichen, glaubt man eine tiefere Erkenntniss zu gewinnen, wenn man den Erscheinungen „Kräfte“ unterlegt, die näher angesehen nichts sind als Substanzialisirungen jener subjektiven Begriffe. Dieser Fehler wird hier sozusagen auf einer höheren Stufe wiederholt. Da für die thatsächliche Möglichkeit, alle Handlungen als Mittel zu egoistischem Glück zu deuten, weder in dem Bewusstsein, aus dem sie hervorgehen, noch in dem Erfolge, in den sie auslaufen, eine reale Ursache zu finden ist, so verdichtet man eben jene blosse Möglichkeit der Deutung zu einer besonderen Kraft oder Wesenheit, die man das Unbewusste nennt, ohne dass dieser Name etwas für sich bedeutete. Die Voraussetzung eines durchgehenden unbewussten Strebens nach Glück ist, besten Falls, nichts als der Ausdruck dafür, dass man unsere Handlungen in diesem Sinne deuten kann, sie giebt aber gar keinen Einblick in die realen Kräfte, die diese Handlungen nun im einzelnen Falle be-

stimmen. — Oder ein Theist mag behaupten: der Lauf der Welt ist von der absoluten göttlichen Weisheit geleitet. Hier ist uns nun weder das vorausgesetzte göttliche Wesen unmittelbar zugängig, so dass wir durch Einblick in dasselbe die Kräfte erkennten, die alle Erscheinungen in die Bahn seiner Weisheit leiteten, noch ist den Erscheinungen selbst die Provenienz aus der göttlichen Weisheit unverkennbar eingeprägt. Sie symbolisirt also nur das wirkliche Verhalten und es liegt methodisch nur das Recht — das sachliche untersuchen wir hier nicht — für die Behauptung vor: die irdischen Dinge verlaufen so, als ob eine überlegene Weisheit sie beherrschte. Es verhält sich damit gerade wie mit der Maxime, dass die Natur immer den kürzesten Weg zu ihren Zielen nehme. Auch hiermit kann, ganz abgesehen von der sachlichen Zulässigkeit des Gedankens überhaupt, doch kein reales und wirksames Gesetz der Sparsamkeit gemeint sein, das etwa wie das Gravitationsgesetz die primäre, die Erscheinungen beherrschende Kraft bezeichnete; vielmehr unter völligem Beiseitesetzen der Frage, welches denn die wirklichen, erfahrbaren Triebkräfte des Naturgeschehens sind, wird hier nur behauptet, dass sie so angeordnet sind, als ob sie einem ihnen übergeordneten Gesetze der Sparsamkeit gehorchten. Solche Maximen beziehen sich in der Art auf das Verhalten der Dinge, dass dieses sozusagen garnicht direkt von ihnen berührt, dass über sein Fürsichsein damit absolut nichts ausgesagt wird; sondern ihre Erscheinung allein wird damit im wirklichen Sinne des Wortes bezeichnet. Es ist ein Gesichtspunkt, mit dem man für die Zwecke des Erkennens ebenso operiren kann wie mit einem, der die realen Ursachen des Geschehens ausspricht — gerade in dem Sinne, in dem man das Symbol der Sache anstatt der Sache selbst benutzt, sicher, dass das Resultat des Verfahrens mit jenem an jedem Punkte auch für diese giltig ist, ebenso als hätte man von vornherein mit ihr operirt.

Das Gleiche gilt ohne weiteres für Vereinheitlichungen der Sollensvorstellungen. Die Wahrheit, welche man der Steigerung des Glückes, oder der Vervollkommnung der Persönlichkeit, oder der vernunftmässigen Harmonie der Handlungen als sittlicher Forderung wenigstens prinzipiell zusprechen mag, ruht keinesfalls in ihrer Erklärung des Sittlichen oder in der Beschreibung seiner psychischen Wirklichkeit, sondern darin, dass sie je einen zusammenfassenden Ausdruck für die sittlichen Inhalte bilden, einen Ausdruck, mit Hülfe dessen sich diese ebenso sicher konstruiren lassen, als wenn er den realen Quellpunkt derselben unmittelbar bezeichnete. In diesem Sinne allein ist auch das Moralprinzip des Freiheitsmaximums zu verstehen. Indem wir die Freiheit als ein ganz allgemeines Verhältniss zwischen dem Willen und seinen Objekten erkannten, erweiterte es sich über seinen nächsten Sinn, der sich auf die Verfügung über den eigenen Leib bezog, zu der Gesammtheit der menschlichen und sachlichen Objekte, die mit dem Individuum in Beziehung stehen und deren Struktur und Verhältniss zu ihm seine Freiheit oder Unfreiheit ausmachen. Daraufhin gewinnt der Freiheitsbegriff eine so hohe abstrakte Stellung über den gesammten Einzelheiten unserer Interessen, dass der Versuch nicht aussichtslos erscheint, ihn als Symbol einer durchgehenden Direktive oder Werthung derselben zu behandeln.

Nachdem uns die bisherigen Erörterungen den Inhalt wie den Umfang des Freiheitsbegriffes gezeigt und nach beiden Seiten hin die Einfachheit seiner logischen Bedeutung in eine Fülle empirischer Einzelheiten aufgelöst haben, bleiben nun noch einige Ueberlegungen anzustellen, die über die psychologischen Beziehungen des Begriffes hinaus nach deren sachlicher oder erkenntnisstheoretischer Fundamentirung fragen.

Als den Gegensatz der Freiheitslehre pflegt man die Annahme eines psychologischen Mechanismus zu bezeichnen. Geht wirklich jeder Bewusstseinsakt aus seinen Antezedentien in derselben mechanischen Weise hervor, wie jeder physische aus den seinigen, so findet selbstverständlich innerhalb dieses Prozesses die Freiheit keinen Platz. Soll diese Annahme das bedeuten, was die Assoziationspsychologie unter ihr zu verstehen pflegt: dass sich der Vorstellungszustand jedes Augenblicks aus dem des vorangegangenen berechnen lässt, so ist sie mit der Thatsache, dass wir überhaupt Empfindungen haben, nicht zu vereinigen. Jede Empfindung tritt offenbar als ein neues Element in den Verlauf des psychischen Geschehens ein, als eines, das aus dem vorherigen Inhalt desselben nicht zu berechnen ist. Mit den Elementen, die einmal in das Bewusstsein eingegangen sind, mögen psychologische Gesetze schalten, und ihre wechselnden Kombinationen als mechanische, aus einander zu berechnende Entwicklungen ihrer Spannkräfte erzeugen; aber diese immanente Kausalität des Seelenlebens versagt in dem Augenblick, wo leibliche Reize ihrem Ablauf neue Glieder einfügen, gerade wie es die Berechenbarkeit eines physischen Systems ausschliessen würde, wenn in jedem Augenblick neue Faktoren in dasselbe einströmten, die sich aus seinem bisherigen Status nicht ergeben. Die Thatsache der von aussen hervorgerufenen Empfindung verhindert also jedenfalls die mechanische Bestimmtheit jeder psychischen Verfassung aus der vorhergehenden, blos psychischen. Allein die Schwierigkeit dieser Thatsache wendet sich auch nach der andern, nach der physischen Seite. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft gestattet nicht, dass in den Wirkungen, die in einem gegebenen Moment zu Tage treten, mehr vorhanden ist, als die Kraftsumme, welche der verursachende Moment enthielt. Wenn nun die äussere Veranlassung einer Empfindung stattfindet, z. B. ein Schlag auf die Hand, so bleibt die damit in den Körper übergegangene Kraftsumme

quantitativ unverändert durch alle nervösen, kalorischen, chemischen Umsetzungen innerhalb des Körpers bezw. des Gehirns hindurch erhalten, bis sie wieder aus dem letzteren irgendwann heraustritt. In dieser lückenlosen physischen Kausalreihe ist für ein psychisches Moment, für die Empfindung, kein Platz. Denn das Gesetz der Erhaltung der Kraft fordert für den physischen Vorgang des Schlages weitere physische Vorgänge, in denen die in jenem enthaltene Kraft völlig kongruent aufgeht, so dass in den späteren absolut nichts gefunden werden kann, das nicht auch in dem ersteren, wenngleich in anderer Form, enthalten wäre. Die Wirkung des Schlages erschöpft sich in ihren körperlichen Wirkungen, und wenn wir ihn als die Ursache der Empfindung, eines unkörperlichen, rein intensiven Vorganges ansprechen, so ist doch in ihm derjenige Theil, der eben diese Wirkung hätte, absolut nicht aufzufinden. Die Empfindung also als eine in oder an der Kette physischer Vorgänge auftauchende Erscheinung ist eine Schöpfung aus dem Nichts. Jenes Gesetz lässt ihr keinen Raum, es fordert alle Kraft eines physischen Vorganges für seine physischen Wirkungen und kann desshalb die Erklärung, dass der Schlag auf die Hand die Ursache des empfundenen Schmerzes ist, nicht zugeben.

Die letztere Schwierigkeit nun findet das Gesetz der Erhaltung der Kraft nicht weniger in der Thatsache der Willenshandlungen. Wenn ein blosser Bewusstseinsvorgang, eine Absicht die wirkliche Ursache einer körperlichen Bewegung wäre, so wäre damit Kraft aus Nichts geschaffen; denn eben die Kraftsumme, die in der so entstandenen Bewegung enthalten ist, wäre vorher in der körperlichen Natur nicht vorhanden. Gegen diese Konsequenz, dass das Geistige nicht Ursache körperlicher Vorgänge sein kann, ohne jenes Fundamentalgesetz zu durchbrechen, hilft kein Palliativmittel abschwächender Hypothesen: dass das Bewusstsein nicht die Kraft, sondern nur die Richtung der

Kraft erzeugte, wie der, der die Schleuse aufzieht, die Wasserkraft nicht erzeugt, sondern nur formal bestimmt, oder wie nach dem Gleichniss Descartes' der Reiter die eigenen Bewegungen des Rosses lenkt. Denn ein solches Bestimmen der Form und Richtung vorhandener Kräfte ist doch nur durch einen, wenn auch noch so minimalen, physischen Anstoss möglich; auch zur blossen Entfesselung einer Kraft bedarf es einer Kraft, ohne die Niemand eine Schleuse aufziehen oder ein Ross lenken kann. Es ist und bleibt ein Wunder, eine Schöpfung aus dem Nichts, wenn aus dem blos Geistigen, dem blossen Bewusstseinsvorgang eine Bewegung im Körperlichen hervorgehen soll. Es liegt daraufhin freilich nahe, auf das Ueberspringen der Wirkung zu verzichten, die körperliche Handlung als physische Wirkung der physischen Gehirnvorgänge zu begreifen und den bewussten Willen nur als eine Mitschwebung mit den letzteren anzusehen, die auf eine übrigens unerklärte Weise mit ihm verbunden wäre. Dann wäre der geistige Prozess aus der physischen Reihe ausgeschaltet und diese in ihrer nothwendigen Lückenlosigkeit wiederhergestellt. Das gleiche Verhältniss gelte dann auch für die Empfindung; der Schlag auf die Hand verursacht einen blossen Gehirnvorgang und dieser verursacht seinerseits nicht die Schmerzempfindung — denn damit eben wäre die physische Reihe durchbrochen — sondern diese ist mit dem physischen Vorgang in einer Weise verbunden, die nicht eine kausale ist, sondern die man sich in spinozistischer, okkasionalistischer, prästabilistischer oder sonstiger Denkrichtung näher bringen mag. Diese Annahme über das Wesen der Empfindung, dieser Ausschluss aller Verursachung des Psychischen durch physische Vorgänge ist die nothwendige Voraussetzung der Berechtigung, auf Grund der Naturkausalität das Eingreifen eines ursachlosen Willens in den Ablauf der physischen Prozesse abzulehnen. Denn wenn man von der Empfindung zugiebt, dass physische Kraft sie

hervorbringt, d. h. in ihr ins Unkörperliche verschwindet, so ist damit das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, also die Naturkausalität nicht weniger durchbrochen als durch das Schaffen von bewegender Kraft aus dem körperlosen Willen. Die vulgäre Vorstellung der Freiheit, der zufolge wir als geistige Individuen beliebig in die äusseren Ereignisse eingreifen und ihnen eine in ihnen selbst nicht prädeterminirte Form verleihen können, wäre genau so möglich wie die viel weniger roh erscheinende Vorstellung vom Wesen der Empfindung, dass sie von einem körperlichen Vorgange nach Art der gewöhnlichen Kausalität hervorgebracht werde. Nur die völlige Entfernung des Empfindens aus der Kausalreihe des physischen Geschehens giebt das Recht, die Geschlossenheit dieser gegen die Freiheit des willensmässigen Handelns ins Feld zu führen.

Allerdings könnte man gerade auf diese Korrelation des Empfindens und des Wollens die Berechtigung gründen wollen, beides in die physische Kausalreihe einzuschieben, und zwar so, dass die mit dem ersteren — für den physikalischen Standpunkt — ins Nichts verschwindende Kraft durch das letztere wieder aus diesem Nichts ersteht, und auf diese Weise die Gesammtsumme der Kraft so unverändert erhalten wird, wie das Naturgesetz es fordert. Dann verhielte sich das Psychische in der physischen Reihe ungefähr wie irrationale Glieder in einer Rechnung, die von rationalen Grössen ausgehend, wieder in rationale mündet. Sie werden eben wieder ausgeschaltet, ohne durch den Charakter, den sie an und für sich haben, das Resultat zu affiziren. Auch manche andere Entwicklungen verhalten sich so; es werden Faktoren in sie eingeführt, die entweder aus einer ganz anderen Reihe stammend oder in sich von destruktiver oder ablenkender Tendenz, die Gesammtheit der Entwicklung zum Selbstwiderspruch führen würden, wenn nicht der weitere Verlauf derselben noch einmal dem gleichen Faktor, aber mit umgekehrtem Vorzeichen Raum gäbe, so dass er, den

ersteren paralysirend, die Reihe schliesslich ungestört an dem Ziel münden lässt, auf das sie angelegt ist. Bei unserem völligen Mangel an einer exakten Vorstellung über das Verhältniss von Geist und Körper, und bei dem Spielraum, den angesichts dessen die blossen Denkmöglichkeiten haben, scheint mir auch diese nicht ausgeschlossen. Mit dem Eintreten der bewussten Empfindung, die von physischen Vorgängen verursacht ist, bricht die vom Gesetz der Krafterhaltung beherrschte Reihe der letzteren ab; die psychischen Vorgänge bilden ein jenseits aller messbaren Kräfte liegendes Reich, in das zwar physische Kräfte einmünden, in dem sie aber nicht wie in ihren sonstigen Effekten erhalten bleiben, sondern verschwinden. Durch den Willen aber grenzt dieses Reich des Psychischen wieder an das Gebiet des Physischen und erstattet ihm die Kräfte wieder, die es ihm an der anderen Grenze, der Empfindung, entzogen hatte. Diese Hypothese hätte das für sich, dass sie das Gesetz von der Erhaltung der Kraft mit der wirklichen Verursachung des Psychischen durch Physisches und umgekehrt zu vereinigen gestattet, eine Vereinigung, die so lange unmöglich scheint, als man nicht das in der Empfindung verlorene Kraftquantum durch den Willen wiedergewinnt. Auch wird dieses Verhalten durch die Beobachtung nahegelegt, dass der Lebhaftigkeit und Energie des Empfindens der gleiche Charakter des Wollens zu entsprechen pflegt, während man umgekehrt die krankhafte Willensschwäche geradezu auf eine Schwäche des sinnlichen Empfindungsvermögens zurückgeführt hat. Der Wille giebt danach in den von ihm ausgehenden Innervationen nur gerade dasjenige Quantum Kraft aus, das durch die Empfindungen in die Psyche geleitet worden ist. Die Lücke, die auf diese Weise in die Reihe der physischen Bewegungen gerissen wird, ist weniger unerträglich, als es auf den ersten Blick scheint, wenn man bedenkt, dass überhaupt im Physischen die Frage, wie denn die Kraft sich von einem Theil

der Materie dem anderen mittheile, ein grosses Geheimniss umschliesst. Wir wissen nur, dass bei zwei an einander stossenden Billardkugeln sich das Bewegungsquantum, das die eine verlor, irgendwie an der anderen wiederfindet; wie diese Uebertragung eigentlich zu Stande gekommen ist, davon wissen wir nichts. Ja, die atomistische Hypothese, die zwischen die kleinsten Bestandtheile der Körper leere Räume setzt, fordert geradezu ein Sich-Hindurchsetzen der Kraft durch ein Gebiet, auf dem sie keinen materiellen Träger hat. Die Vermuthung also, dass das die Empfindung hervorrufende Kraftquantum in einer nicht physischen Form in ihr aufgehoben sei und vermittelst des Willens sich wieder in die physische Form umsetze, könnte als eine positive Ausfüllung einer Vorstellungslücke gelten, die die physikalischen Vorstellungen allenthalben lassen.

Durch diese Hypothese würde wenigstens der aus der mechanischen Naturkausalität geschöpfte Einwand gegen die Willensfreiheit ihr erspart bleiben. Das Eingreifen des Willens in die äussere Naturordnung wäre dann von ihr aus gesehen ursachlos, d. h. nicht in seiner Art und Richtung durch sie determinirt, würde aber dennoch wenigstens nicht die Kraftsumme alteriren, deren Erhaltung das Postulat jener Naturkausalität ist. Es entstünde jetzt nur die Frage, ob die Bewusstseinsvorgänge etwa in sich eine Kausalität aufweisen, die die Willensakte determinirt. Die Schwierigkeit der psychischen Mechanik, von der dieser Abschnitt ausging, gilt allerdings für den Willen nicht. Die Unberechenbarkeit des späteren psychischen Zustandes aus dem gegenwärtigen folgt aus dem fortwährenden Auftreten neuer Empfindungen, welche von der physischen Welt her angeregt werden und die immanente Entwicklung des bisherigen Seeleninhaltes unterbrechen. Allein da der Wille nicht in diesen Inhalt hinein, sondern sozusagen aus ihm herausführt, da wenigstens seine ausgebildeteren, von der

Freiheitsfrage betroffenen Formen am Ende der Entwicklungsreihe stehen, die von Empfindungen ausgeht, so kann er aus dem vorhandenen psychischen Bestande, in den die Empfindungen aufgenommen sind, mit mechanischer Gesetzmässigkeit hervorgehen. Die Zufälligkeit, die die Empfindung vom Standpunkt der psychologischen Kausalität aus besitzt, braucht für den Willen nicht zu gelten.

Die Frage nach der psychologischen Gesetzmässigkeit ist im ganzen Gebiet des Erkennens vielleicht diejenige, bei der die allgemeinen erkenntnisstheoretischen Forderungen noch am weitesten von ihrer Erfüllung durch empirische Erkenntnisse abstehen. Der Voraussetzung der Kausalität steht die Thatsache gegenüber, dass ein psychologisches Gesetz im Sinne der Naturwissenschaft bis jetzt noch nicht gefunden worden ist; neben der thatsächlichen Zuverlässigkeit, etwa der Assoziationsregeln, auf die unser ganzes praktisches Leben und alle Beziehungen der Menschen untereinander gegründet sind, steht die Beobachtung, dass es überhaupt keine noch so entlegene positive oder negative Beziehung zwischen Vorstellungen giebt, die nicht Assoziation herbeiführen könnte, aber auch keine noch so nahe, die sie herbeiführen müsste; der Forderung einer Berechenbarkeit, selbst im weitesten Sinne, setzt sich die unüberwindlich scheinende Schwierigkeit entgegen, dass es im Seelenleben keine fest umschriebenen Einheiten giebt, so dass die Bezeichnung, unter der man eine solche in die Rechnung einführt, immer dasselbe bestimmte, von allen anderen unzweideutig geschiedene Objekt träfe. Die Unberechenbarkeiten, welche das psychische Leben seinen Berechenbarkeiten untermischt, erscheinen nur theilweise als vorläufige, als solche, die der Fortschritt der Erkenntniss aufheben wird; theilweise tragen sie den Charakter des Definitiven, die psychischen Vorgänge scheinen sich ihrem Wesen nach der durchgehenden Einordnung in die Kategorie mechanischer Kausalität zu entziehen. Nun halte ich prinzipiell allerdings ein

solches Zugeständniss für erforderlich. In die Formen, deren Erfüllung für uns exakte Erkenntniss bedeutet, passen die psychischen Vorgänge, wie sie sich in unserem Selbstbewusstsein spiegeln, nicht hinein. Die nachträgliche Betrachtung verleiht den Bewusstseinsvorgängen gewisse Formen, Abgrenzungen, gegenseitige Beziehungen, die aber nur Symbole sind, nur ungefähre Hinweisungen auf einen Sachverhalt, der bei näherem Hinsehen fortwährend die Grenzen jener begrifflichen Formulirungen überschreitet; es ist eine blosse Konvention, wenn wir unsere Vorstellungen von den Bewusstseinsvorgängen als Erkenntnisse derselben acceptiren. Als Grund dieser Inkongruenz erscheint mir die Thatsache, dass das menschliche Bewusstsein in seinen früheren Entwicklungsstadien ausschliesslich auf das äussere Geschehen und seine intellektuelle Beherrschung gerichtet ist; an den äusseren Erscheinungen also haben sich die Kategorien des Erkennens gebildet, die längst fest geworden sein müssen, bevor sich das forschende Bewusstsein auf sich selbst, auf die Vorgänge in seinem Inneren richtete. Als dies geschah, fand es nur jene Kategorien vor, die, für ganz andere Zwecke und Objekte gebildet, dennoch die einzigen verfügbaren Werkzeuge des Erkennens waren; die häufig betonte Thatsache, dass wir geistige Vorgänge sprachlich garnicht anders ausdrücken können, als durch Worte, die für körperliche Erscheinungen geprägt sind, ist eine Folge, wie ein Symbol dieses Verhältnisses. Da wir nun die Erfüllung jener Kategorien Erkenntniss nennen, die psychischen Ereignisse aber, auf die bei ihrer Bildung keine Rücksicht genommen ist, nicht vollkommen in sie passen, so können wir zu einer eigentlichen Erkenntniss dieser letzteren allerdings vielleicht nicht gelangen.

Unter diesem Vorbehalt bemerke ich über den Mangel an innerer Kausalität unter den psychischen Ereignissen das Folgende, und zwar in Anlehnung an die Fragen der Assoziationspsychologie. Ich setze hier voraus, dass, welches

auch das nähere Verhältniss von Körper und Geist sein mag, in keinem Falle eine Vorstellung ohne einen Bewegungsvorgang im Gehirn zu Stande kommt. Wenn ich also sage: die Vorstellung A tritt ins Bewusstsein, weil die mit ihr assoziirte Vorstellung B bewusst wird, so heisst dies von der physiologischen Seite angesehen: es geht eine Bewegung α im Zentralorgan vor sich und zwar ausgelöst durch die Bewegung β, wobei α der Vorstellung A und β B entsprechen soll. Nun ist es aber sehr leicht möglich, dass β nicht die einzige und für sich zureichende Ursache von α ist, dass vielmehr noch eine weitere physiologische Bedingung γ dazu gehört, um α und also auch A hervorzubringen, und dass dieses γ keine Bewusstseinsseite hat. Wir erkennen dann in und durch B nur einen Theil des Ursachenkomplexes von A; wir würden vergeblich mit den Mitteln der Psychologie des Bewusstseins nach den Ursachen suchen, wesshalb in einem gegebenen Falle des Bewusstwerdens von B A nicht reproduzirt wird, obgleich es sonst mit ihm verbunden war; es fehlt dann eben die Mitbedingung γ, die nicht ins Bewusstsein fällt, ohne deren in früheren Fällen vorhandene Mitwirkung aber der Effekt α und also auch A nicht eintreten kann. Bei diesem Verhalten der Dinge liesse sich verstehen, wesshalb es nicht gelingt, eine Mechanik des Vorstellungswechsels aus bloss immanenten, psychischen Momenten zu Stande zu bringen: weil diejenigen Bedingungen für das Hervortreten einer Vorstellung, die psychischer Natur sind, nur einen Theil der dazu erforderlichen Ursachen repräsentiren und desshalb noch des relativ zufälligen Zusammentreffens mit den anderen, blos physischen Bedingungen bedürfen, um zum zureichenden Grunde für das Entstehen jener Vorstellung zu werden. Desshalb sind die sogenannten Assoziationsgesetze so unbestimmt und ausnahmsvoll, also eigentlich keine Gesetze, während andrerseits ebendaher klar ist, wieso sie in einer

Anzahl von Fällen wirklich das Richtige treffen. Ein Korrelat dieser Hypothese ist die Annahme, die Kultursteigerung bestehe darin, dass diejenigen Rindenprozesse, mit denen noch kein Bewusstsein verbunden ist, mehr und mehr solches erhalten; Steigerung des Bewusstseins, immer gründlichere Durchleuchtung des Unbewussten durch Bewusstes sei der Weg der organischen Evolution. Wird dies als wahr angenommen, so verstehen wir aus unserer Hypothese von der Verursachung der bewussten Gehirnprozesse durch theils bewusste, theils unbewusste, wieso die tiefststehenden Rassen jenes unberechenbare, launische, sprunghafte Geisteswesen zeigen, von dem uns vielfach berichtet wird, und wieso entsprechend gerade die höchsten Menschen in gewissem Sinne die berechenbarsten sind: zuverlässig in den einmal eingeschlagenen Bahnen beharrend, kontinuirlich in Ideen und Entschlussreihen, am freiesten von plötzlichen Impulsen und unverständlichen Gedankensprüngen. Bei solchen Individuen sind offenbar sehr viel mehr Gehirnprozesse mit Bewusstsein ausgestattet als bei dem Wilden. so dass der physischen Kausalkette, aus der der einzelne Akt hervorgeht, eine kontinuirliche Reihe von Vorstellungen entspricht; die einzelne erscheint dadurch von einem verständlichen Zusammenhange psychischer Inhalte getragen, die blossen Ursachen, aus denen sie auftaucht, stellen sich als Gründe oder Motive dem Bewusstsein dar, während da. wo das Bewusstsein sich nur als zufällig aufzuckende, unzusammenhängende Lichterscheinung an die physischen Vorgänge heftet, sein einzelner Inhalt wie aus dem Nichts geboren, aus einer unzugänglichen Ordnung der Dinge hineingeschneit erscheint. Wenn übrigens geniale Menschen vielfach launenhaft, ungleichmässig in ihrem Lebensrhythmus, unberechenbar in ihren Impulsen sind, so mag dies an der Einseitigkeit der Begabung liegen: die Durchgeistigung des Zentralorgans ist dann eben auf eine Provinz desselben besonders konzentrirt und so entsteht theils ein wirklicher

Mangel an innerem Gleichgewicht in der Psyche, theils eine grössere Auffälligkeit desselben als bei Durchschnittsmenschen.

Da dieser Prozess der allmählichen Vergeistigung, der wachsenden Ergänzung der psychischen Reihen, der bewussten Motivirung jedes Aktes durch vorangehende noch keineswegs zu Ende gekommen ist, so entspricht dem physischen Mechanismus eben noch kein ganz gleich vollständiger psychischer. Wenn wir selbst von dem Durchbrechen des letzteren, das die fortwährend einströmenden Sinneseindrücke bewirken, ganz absehen, so bleibt dennoch keine Möglichkeit, die psychischen Prozesse in eine Reihe zu ordnen, innerhalb deren der spätere nach beständigen Gesetzen aus dem früheren hervorgehen müsste. Die mit Bewusstsein versehenen Hirnprozesse sind offenbar nur ein gewisser durch den ganzen Umfang der Grosshirnrindenprozesse überhaupt hin vertheilter Theil derselben und bilden desshalb keine Entwicklung, die aus sich allein verständlich wäre und nur den Gesetzen gehorchte, die ihren Inhalt allein beträfen — wie dies überhaupt bei keinem Komplex von Erscheinungen der Fall ist, der nur einen Ausschnitt aus einer umfassenden Totalität bildet. So giebt es z. B. keine immanente Kunstgeschichte, d. h. keine, die eine künstlerische Erscheinung aus der anderen verständlich und gesetzmässig entwickelte, weil die politischen, sozialen, religiösen u. s. w. Verhältnisse die nächsten Erscheinungen mitbestimmen und doch ihrerseits aus den vorigen künstlerischen nicht berechenbar sind. Desshalb ist auch nicht einmal die Menschengeschichte aus ihr eigenen historischen Gesetzen zu entwickeln. Denn auch sie verläuft nicht als ein in sich abgeschlossenes Kapitel, von dem etwa nur Anfang und Ende Beeinflussung und Zusammenhang mit den kosmischen Kräften hätten, sondern entwickelt sich in fortwährender Endosmose und Exosmose mit diesen und erfährt von ihnen Kraftwirkungen, deren Quellen ganz ausserhalb ihrer selbst fliessen und dess-

halb auch aus der genauesten Kenntniss des bisherigen Verlaufes nicht zu berechnen sind. Einflüsse, die einem allem Bisherigen fremden Kräftekreis entstammen, unterbrechen ihre immanente Entwicklung und lassen die Gleichheit der Bedingungen, die diese selbst der Zukunft bietet, in ungeahnte Verschiedenheit der Erfolge auslaufen. Nur wenn die Menschengeschichte wirklich Weltgeschichte wäre, würde jeder momentane Zustand derselben die zureichenden Bedingungen des nächsten und übernächsten in sich schliessen. Aus demselben methodischen Grunde giebt es keine in sich zusammenhängende Kausalität des Psychischen; es bildet eben nur einen sehr variablen Ausschnitt aus dem Gesammtsystem des Menschen, und desshalb ist der einzelne psychische Akt nicht aus den vorangehenden psychischen Akten allein zu verstehen, da diese erst im Zusammentreffen mit anderen, ausserpsychischen Vorgängen die zureichende Ursache jenes bildeten. Mit der psychologischen Nothwendigkeit verhält es sich wie mit der „historischen Nothwendigkeit"; das freilich ist bei beiden keine Frage, dass das einzelne Ereigniss eintrat, weil es nothwendig war; die häufige Kurzsichtigkeit in beiden Fällen ist nur die, dass man die wenigen, uns bewussten Ursachen für so zulänglich und abschliessend hält, dass man aus ihnen das Ereigniss meint als nothwendiges verstehen zu können. Andrerseits erscheint nun der auf solchem Wege begreifliche Mangel einer psychologischen Kausalität als Stütze des Freiheitsbegriffes. Man hat schon lange behauptet, die Vorstellung der Freiheit stamme daher, dass wir die Ursachen unseres Willens nicht kennten. Diese Vermuthung erhält ihren Unterbau durch die hier vorgetragene von der gegenseitigen Durchkreuzung der zentralen Vorgänge mit und ohne psychischen Werth. Für denjenigen, der die Aufhebung der Freiheit in inneren psychologischen Nothwendigkeiten sucht, ist allerdings der psychische Vorgang frei, dem kein anderer, jenen nach psychologischen Regeln

bestimmender vorangeht. Gipfelt sich unsere physische Natur wirklich an verschiedenen Punkten, die in keinem nothwendigen gegenseitigen Zusammenhange stehen, zur Bewusstheit auf, werden die bewussten Vorgänge durch solche getragen, denen kein Bewusstsein entspricht, so sind die ersteren als blos psychische Vorgänge thatsächlich ursachlos oder zufällig, und erfüllen also den Begriff der Freiheit im negativen Sinne. Wenn wir bei den Empfindungen, welche am entschiedensten von allen psychologischen Verursachungen frei sind, dennoch die Vorstellung der Freiheit nicht haben, so liegt das wohl daran, dass für sie die physische Veranlassung zu Tage liegt, während sie sich bei den rein zentralen Prozessen verbirgt. Andrerseits erscheinen auch die eigentlichen Denkvorgänge nicht unter der Kategorie der Freiheit, weil bei ihnen die psychologische Kontinuität schon in relativ hohem Maasse vorhanden ist; oder vielmehr, es kommt eben nur da zu einem eigentlichen Denkprozess, oder wir nennen denjenigen Prozess einen vernunftmässigen, in dem ein Vorstellungsglied sich nach stetigen Gesetzen begreiflich aus dem anderen entwickelt, das Auftauchen des einen verständlicher Weise durch das andere verursacht wird. Es sind allerdings gerade die Willenserscheinungen, die von diesem Gesichtspunkte aus als ursachlose auftreten werden; denn im Gegensatz zu den verstandesmässigen bewegen sie sich nach der Grenze des rein Physischen zu, und im Gegensatz zu den Empfindungen, die sich auch auf diesem Grenzgebiet halten, fehlt ihnen die kausale Anlehnung an das vorangehende physische Ereigniss. — Bezüglich der zentralen Vorgänge ist freilich zu bemerken, dass wiederum die höchsten Gipfel des geistigen Lebens, die Schöpfungen der Genialität, den Charakter psychologischer Unerklärbarkeit tragen; auch sie, die doch entschieden die ganze Fülle vorangegangenen geistigen Lebens zur Voraussetzung haben, erscheinen aus der psychologischen Vergangenheit ihres Schöpfers unab-

leitbar, sie sind so unerwartet und spontan da, dass man von ihnen als von Genieblitzen spricht, und dass ihr Schöpfer selbst oft genug sie auf eine ihm jenseitige Macht schiebt, die sie ihm eingegeben habe, auf einen Gott oder einen Genius, weil sie aus den bisherigen Vorstellungen unerklärbar sind. Daher denn auch der bei manchen Naturvölkern verbreitete Glaube, dass der Wahnsinnige, dessen Gedanken den geringsten begreiflichen Zusammenhang zeigen, von Gott erfüllt sei; und daher ferner, mit objektiver Wendung, die häufige Herleitung gerade des Sinnlosen und Unverständlichen von transszendenten Mächten, die wir in der Verehrung des Mystischen und solcher Gebräuche und Einrichtungen antreffen, deren eigentlicher Sinn längst verdunkelt und verloren ist. Ich möchte dies so erklären, dass die höchsten und genialen Ideen ein Maximum psychisch-physischer Vorbedingungen haben; eine ausserordentlich reiche Zahl seelischer Inhalte ist in ihnen verdichtet, und wir werden uns das körperliche Korrelat dieser psychologischen Thatsache wohl so vorstellen können, dass in die einer solchen Idee entsprechende Hirnfunktion eine grösste Zahl anderer einmündet, dass sie die einheitliche Resultante sehr vieler ist. Dass in einem derartigen weit verzweigten Komplex zerebraler Vorbedingungen auch eine grosse Anzahl von Bewegungen, die keinen psychischen Werth besitzen, eingegliedert und mitgetragen wird, ist höchst wahrscheinlich; von jenem Werthe aber hängt die psychologische Begreiflichkeit ab. Desshalb also werden gerade höchste Vorstellungen, zu denen sich das Seelenleben aufgipfelt, oft weniger begreiflich sein, als niedriger gelegene; wenn diese von einer kleineren Zahl von Faktoren getragen werden, so haben sie eben dadurch die grössere Chance, dass dieselben sämmtlich bewusst sind. Die Korrelation zwischen der ursächlichen Verlegung der Funktionen auf das Allerobjektivste und das Allersubjektivste zeigt sich auch hier; der Mangel an psychologischer Kausa-

lität, den die Unbewusstheit der zerebralen Ursachen des bewussten Hirnvorganges bewirkt, ergänzt man einerseits, wie schon erwähnt, durch die Annahme einer objektiven Macht, die uns den Gedanken „eingegeben“ oder uns zu dem Entschluss getrieben habe — wie Luther es im Hinblick auf seine Laufbahn ausdrückt: „es hat mich hinangezogen, wie einen blinden Gaul“ — andrerseits durch das Zurückgreifen auf das Ich, dessen Freiheit eben das fragliche Resultat gezeitigt habe. Gleichviel welche metaphysische Bedeutung diese Ergänzungen beanspruchen können: ihr Fundament, die Ursachlosigkeit des bewussten Vorganges, erhält eine anschauliche Deutung und Begründung — so anschaulich wie überhaupt Hypothesen dieses Gebietes sind — durch die Vorstellung von dem kausalen Durcheinandergehen der Gehirnvorgänge, denen Bewusstsein, und solcher, den keines verbunden ist.

Ein verwandtes Moment wirkt in einer weiteren Veranlassung des Freiheitsbegriffes. Nicht allein die Ursachlosigkeit schlechthin ist es, die, den negativen Sinn der Freiheit ausmachend, eine mystische Freiheitskraft als positive Ergänzung verlangt; auch jener relative oder partielle Mangel an Verursachung, der in der quantitativen Unverhältnissmässigkeit von Ursache und Wirkung liegt, scheint oft genug eine gewisse mystische Kraft zu involviren, irgend ein, in den „kleinen Ursachen“ selbst nicht gelegenes Moment, das diese dennoch zu „grossen Wirkungen“ entfaltet. Eine Durchbrechung des Kausalnexus liegt wenigstens in abgeschwächtem Maasse auch da vor, wo ein Geschehen zwar nicht aus Nichts, aber aus einer im Verhältniss zu ihm minimalen Ursache hervorgeht. Wo etwa von dem wunderbaren Eingreifen Gottes in den Verlauf der natürlichen Ereignisse gesprochen wird, da besteht doch das unbegreifliche Ereigniss meistens nicht in der Schöpfung eines absolut Neuen, zu dem sich in allem Vorangegangenen nicht der geringste Ansatzpunkt fände,

sondern darin, dass irgend ein bisher unbeobachtetes, unbedeutendes Moment weit über dasjenige Maass seiner Wirksamkeit hinaus gesteigert wird, welches ihm der natürliche Verlauf der Dinge eintrüge, das „der verworfene Stein zum Eckstein gemacht wird“. Der Ueberschuss der Wirkung über das Quantum, das der Ursache nach gewöhnlicher Erfahrung zukommt, ebenso aber ein erhebliches Zurückbleiben hinter demselben erscheint ursachlos und also „frei“. Beide Erscheinungen sind innerhalb des psychischen, insbesondere des Willenslebens in ausgedehntem Maasse vorhanden. Durch das Gehirn hindurch erfolgen Wirkungen, deren Grösse in keinem Verhältniss zu der zwar vorhandenen, aber oft unbedeutenden äusseren Ursache, ja selbst zu der psychologischen Veranlassung und ihren logischen Konsequenzen steht. Und umgekehrt finden psychologische Einflüsse statt, deren Folgen zwar nicht verschwinden, aber weit unter derjenigen Grösse bleiben, auf die ihr Inhalt und die Erfahrung über sie Anweisung giebt. Wo das Handeln eines Menschen uns gegenüber uns zu gewöhnlicher Reaktion reizt, wird die Vorstellung der Freiheit, des möglichen Anders-Handelnkönnens nicht so auftauchen, als wenn wir etwa einerseits weit über dies Maass hinausgehen, andrerseits uns weit diesseits desselben halten. In beiden Fällen scheint eine entweder prohibitive oder produktive Kraft den Lauf der Dinge quantitativ zu modifiziren, der aus den in ihnen selbst gelegenen Kräften und gemäss gewöhnlicher Kausalität erfolgt wäre. Ich erinnere an das berühmte Beispiel F. A. Langes: in einem Kaufmann, der sich soeben noch in phlegmatischer Ruhe befand, wird durch eine Depesche, die das Fallissement eines Geschäftsfreundes meldet, eine exzessiv erregte Thätigkeit, eine nach allen möglichen Seiten hin entfaltete Energie wachgerufen. Die äussere und direkte Anregung zu diesem Handeln bestand ausschliesslich in dem sinnlichen Bilde der Buchstaben in der Depesche. Tausendmal haben ganz ähnliche

Sinnesreize ihn getroffen, ohne seinen Willen auch nur annähernd zu bewegen; diesmal entfesseln ein paar Buchstaben Willenskräfte in ihm, die er möglicherweise selbst garnicht vermuthete; derselbe Sinnesreiz würde dagegen jeden anderen Bürger der Stadt, der mit der falliten Firma nichts zu thun hat, vielleicht kaum zu einem Worte des Erstaunens bewegen. Die quantitative Unverhältnissmässigkeit, die in jenem Falle zwischen Ursache und Wirkung besteht, ist nur durch die ungeheure Fülle von Spannkräften erklärlich, die im Zentralorgan aufgehäuft und so angeordnet sind, dass die Erregung gewisser Theile, so schwach sie auch an und für sich sei, sich auf alle anderen fortsetzt und alle Kräfte aus dem Zustande der Latenz in den der Wirksamkeit überführt. Lägen diese Punkte der höchsten Reizbarkeit nun bei allen Menschen an der gleichen Stelle des psychischen Organismus, so würde sich weiter keine auf die Freiheit bezügliche Reflexion daran knüpfen, die erscheinende Wirkung der Ursache wäre immer die gleiche und wir würden dann diese Proportion für die angemessene halten; denn ob Ursache und Wirkung oder überhaupt zwei psychische Grössen einander äquivalent sind, das können wir hier, wie überall, wo ein gemeinsamer objektiver Maassstab, den physische Grössen besitzen, fehlt, nur an der Erfahrung über ihr thatsächliches durchschnittliches Verhältniss beurtheilen. Bei einigen derartigen Punkten verhält es sich auch annähernd so: die Vorstellung der Lebensgefahr, bei Müttern die an die Kinder anknüpfenden Sorgen, die Hoffnung auf aussergewöhnlichen Gewinn — dies sind Reizungen, deren äusserst lebhafte Willensfolgen ihnen durchaus proportional erscheinen, weil sie eben allenthalben mit ihnen verbunden sind. Auf ein besonderes, die gewöhnlichen Proportionen von Ursachen und Willensfolgen durchbrechendes Prinzip giebt erst die grosse individuelle Verschiedenheit Anweisung, die wir in der Lage der reizbaren Punkte bemerken und infolgederen jeder

Mensch nach irgend einer Seite den Durchschnitt des Maassverhältnisses zwischen psychologischer Ursache und Wirkung überschreitet. Von verschiedenen Standpunkten aus erscheint dies als Inhalt oder als Beweis von Freiheit. Zunächst, blos negativ, wegen der Unabhängigkeit, welche in diesen Fällen die Willenshandlung gegenüber demjenigen Wirkungsquantum aufweist, das ihrer Ursache erfahrungsgemäss zukommt. Die Wirkung tritt ein, ohne von der angebbaren Ursache in ihrem Quantum bestimmt zu sein; die Unberechenbarkeit in dem Maasse und der Anordnung der latenten psychischen Kräfte, die die erscheinende Ursache aktualisirt, lassen die Folge als von dieser Ursache frei erscheinen. Gerade weil die Unabhängigkeit hier in individuell verschiedener Weise, an individuell verschiedenen Punkten auftritt, erscheint sie überhaupt als Unabhängigkeit — was nach den obigen Ausmachungen nicht der Fall wäre, wenn das auffällige quantitative Verhältniss zwischen Reiz und Willenserfolg immer nur in einer und derselben Richtung läge, weil es dann zu der Auffälligkeit desselben garnicht käme. Dies weist einerseits auf die positive Ergänzung des negativen Freiheitsbegriffes, auf eine innere, von allem Aeusseren und Angebbaren nur angeregte, aber nicht bestimmte Kraft hin, die eben der eigentliche Träger unseres Handelns wäre; andrerseits verleiht es dieser Kraft den Charakter als Ich, womit wieder individuelle Fürsichbestehen besonders in dem Falle bezeichnen, wenn sich aus dem bisherigen Verhalten äusserlich gleicher Wesen kein bindender Schluss auf das in Frage stehende ziehen lässt. So erhält die Vorstellung der Freiheit ein zweiseitiges Fundament in den realen physisch-psychischen Verhältnissen, die wir auszudeuten versuchten, einmal durch die Annahme, dass die bewussten oder psychisch qualifizirten Hirnvorgänge gekreuzt und mitveranlasst werden von nur physischen, des Bewusstseinswerthes entbehrenden; und zweitens durch die Vorstellung, dass das Gehirn eine grosse Fülle von Spann-

kräften in sich birgt, und sie auf Veranlassungen hin entfaltet, deren Grösse in keinem Verhältniss zu dem schliesslich ausgelösten Willenseffekt steht; so dass durch diesen Ueberschuss der Wirkung über die Ursache die Vorstellung einer Unabhängigkeit jener von dieser entsteht, während zugleich die individuelle Verschiedenheit in der Lage der so reizbaren Punkte diese mehr negative Freiheit mit dem Hinweis auf ein individuelles Ich ausstattet, das eben zu der geringfügigen Ursache das an der Wirkung bemerkbare Plus hinzufügt.

Endlich ist noch ein dialektisches Moment zu erwähnen, das sämmtliche Erörterungen über die Freiheit affizirt und auch seinerseits ihrer Annahme einen gewissen realen Boden bereitet. Nach der vulgären Vorstellung von Freiheit sitzt in uns eine sozusagen richterliche Instanz, die zwischen den verschiedenen, mit selbständiger Kraft auftretenden Impulsen und Ansprüchen frei entscheidet; denn nicht die Kraft, welche das einzelne Element mitbringt, entscheide darüber, ob es verfolgt oder zurückgedrängt, bejaht oder verneint wird; sondern das sei die Sache der „Freiheit“, die unabhängig von aller psychologischen Vehemenz oder Schwäche der einzelnen Vorstellung nur nach logischen, ethischen oder sonstigen Werthen über ihre Weiterentwicklung bestimme. So gewiss sich nun gegen dieses über dem psychischen Mechanismus thronende Ich von Neuem die Frage richtet, woher ihm denn die Kräfte zu seinen Entscheidungen kämen, so dass es nicht als eine Lösung, sondern als eine blosse Wiederholung der Schwierigkeiten in der Form der Hypostasirung erscheint — so tief begründet sind doch auch diese Schwierigkeiten und so berechtigt die Bedürfnisse, die sich in dem freien Ich eine freilich täuschende Befriedigung geschaffen haben. Denn nicht nur um die sittliche, sondern sozusagen auch um die logische Zurechnung handelt es sich. Die Annahme einer mechanisch zwingenden Nothwendigkeit im Ablauf unserer

Vorstellungen scheint den Wahrheitswerth derselben in Frage zu stellen. Denn über die unwillkürlich und dem psychologischen Mechanismus gemäss auftauchende Vorstellung von irgend einem Objekt erheben sich weitere Vorstellungen, welche prüfen, ob jene auch mit ihrem Objekt oder mit den logischen Forderungen übereinstimmt oder nicht; ist nun diese höhere und sachlich entscheidende Vorstellung selbst wieder eine psychologisch nezessitirte, tritt sie auf, weil sie das von jeher berechenbare Resultat des Seelenzustandes ist und garnicht anders sein kann, als sie ist, so steht doch auch ihr die Frage entgegen, ob sie denn neben ihrer psychologischen Ursache auch sachlich und logisch begründet sei. Die Entscheidung darüber aber würde wieder eine Instanz und ein Kriterium voraussetzen, die beide über dem psychologischen Mechanismus stehen, um seine Resultate nach deren mehr als psychologischem Werthe abzuwägen, u. s. f. in's Unendliche. Läugnen wir also die Freiheit, indem wir behaupten, dass jede Vorstellung in uns nach unweigerlichen Gesetzen auftaucht, dass sie, was nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Ueberzeugung ist, das Bewusstsein nach dem Maasse ihrer psychologischen Kraft, nicht nach dem ihres logischen Werthes beherrscht — und dass beides etwa von vornherein und immer zusammenfalle, wird niemand behaupten —: so giebt es keine Gewähr für die objektive Richtigkeit unserer Ueberzeugungen, weil jedes Kriterium auch wieder den gleichen psychologischen Bedingungen und damit dem gleichen Zweifel unterliegt. Und dieser richtet sich nothwendig zuallererst gegen die Behauptung von der Unfreiheit des psychischen Mechanismus, von der er ausgegangen ist. Denn dass wir das Urtheil fällen: wir sind unfrei, jede Vorstellung in uns ist psychologisch nezessitirt — das ist dem eigenen Inhalte dieses Urtheils nach selbst psychologisch nothwendig; wer es fällt, kann überhaupt in

diesem Augenblick gar kein anderes fällen, gleichviel ob die objektive Wirklichkeit damit übereinstimmt oder nicht. Das Urtheil: unser Geist ist unfrei, hebt sich demnach selber auf; wer es ausspricht, muss sich zunächst doch die Anwendung davon auf sich selbst gefallen lassen und damit zugleich auf die Möglichkeit eines objektiven Nachweises seiner Wahrheit verzichten.

Siebentes Kapitel.

Einheit und Widerstreit der Zwecke.

Die Einheit der sittlichen Forderungen als logisches Postulat. Formaler und funktioneller Monismus im Ethischen. Moralprinzip des guten Willens. Zusammenhang der Unsittlichkeit untereinander. Voraussetzung subsidiärer Prinzipien seitens des Monismus. — Der Endzweck. Verhältniss der Einheit der Zwecke zum Endzweck. Die Skala der Kategorien von der Objektivität zur Subjektivität; Stellung des Zweckbegriffs auf denselben. Erkenntnisstheoretische Erörterung des Endzwecks. Die Zweckform als psychologische und ethische Zweckeinheit. — Die Einheit der Persönlichkeit. Die psychische Einheit als psychologischer Zusammenhang. Charakterologische Gleichmässigkeit des Individuums; das Beharren der individuellen Form. Die Ablehnung des psychologischen Monismus in ihrer methodischen Bedeutung. Der Konflikt der Pflichten. Das Individuum als Schnittpunkt verschiedener Kreise. Die Tragödie. Historische und sachliche Schichtung der Pflichten. Bedingungen der Lösbarkeit des Widerstreites. Die Nachwirkung unerfüllter Forderungen. Der Pflichtenkonflikt als Ergebniss der soziologischen Entwicklung.

Neben dem unzählige Male geführten Beweise von der Mannigfaltigkeit und Unvereinbarkeit der thatsächlichen moralischen Vorstellungen steht eine einfache logische Ueberlegung, die den Verzicht auf ein höchstes, allumfassendes Moralprinzip immer von neuem unterbricht. Alle jene äusserst verschiedenen Vorstellungen von dem, was sittlich ist, werden doch eben unter den Begriff des Sittlichen gebracht; ja erst unter dieser Voraussetzung erscheint ihre Verschiedenheit eigentlich als Gegensätzlichkeit, was überhaupt nicht der Fall wäre, wenn diese Vorstellungen sich auf ganz unzusammenhängende Gebiete vertheilten und so

des Vergleichungspunktes entbehrten. Wenn die Handlung, die in dem einen Kulturkreise als sittlich gilt, derjenigen genau entgegengesetzt ist, die in einem anderen das gleiche Prädikat erwirbt, so ist doch in beiden der Begriff der Sittlichkeit wenigstens als einer formalen Forderung der gleiche; so schliesst das, was der Chinese unter körperlicher Schönheit versteht, den Inhalt des europäischen Schönheitsbegriffes fast völlig aus, während zweifellos das Prädikat des Schönen an und für sich beiden das Gleiche bedeutet; wir dürfen annehmen, dass die ästhetischen Gefühle die gleichen sind, die in der einen Rasse durch völlig andere Gegenstände als in der andern ausgelöst werden. Die Gleichheit von Resultaten fordert sogar eine Verschiedenheit der objektiven Faktoren, wenn eine Verschiedenheit der subjektiven vorliegt. So verstehen wir prinzipiell, wie ganz dasselbe Werthgefühl sich auf ganz verschiedenartige Eindrücke hin einstellen und dann als gleiches auf die verschiedenen Objekte projizirt werden kann. Nun haben wir freilich im letzten Grunde nur die Gleichheit des sprachlichen Ausdrucks, die uns die Gleichheit der Vorstellung des Sittlichen nahe legt, eine Gleichheit, die keineswegs nur da, wo es sich um verschiedene Sprachen handelt, einer recht erheblichen Ungleichheit des Sinnes Raum giebt. Trotzdem würde ich es für einen leeren und ungerechtfertigten Skeptizismus halten, daraufhin nun zu läugnen, dass der Begriff oder das Gefühl des Sittlichen als solchen im Grossen und Ganzen ein übereinstimmendes auch bei denjenigen sei, die in den konkreten Inhalten, auf die sie diesen Begriff anwenden, durchaus voneinander abweichen. Auch wo die Analyse noch nicht zu dieser Trennung zwischen dem formalen Begriff des Sittlichen und seinen Inhalten vorgedrungen ist, wird doch selbst bei der schärfsten Betonung der ethischen Diskrepanzen selbstverständlich und unbefangen vorausgesetzt, dass alles dieses Verschiedene doch eben für sittlich gehalten wird, dass also in der Vorstellung

des Sittlichen überhaupt der Punkt liege, der der ganzen Mannigfaltigkeit sittlicher Urtheile und Zwecke gemeinsam ist.

Es ist aber ferner unbezweifelbar, dass, wenn wir hier die Vorstellung des Sittlichen an und für sich als eine gemeinsame Form bezeichneten, die sich mit individuell verschiedenem Inhalt füllte, diese Kategorie nur einen vorläufigen und relativen Charakter trägt, der wohl das Verhältniss der beiden fraglichen Elemente, nicht aber jedes derselben für sich hinreichend bezeichnet. Denn auch jene Form muss irgendwie inhaltlich bestimmt sein, auch sie muss sich durch konkrete Qualitäten von Formen anderer Art unterscheiden. Die Kategorie von Inhalt und Form ist eine der relativsten und subjektivsten im ganzen Gebiete des Denkens. Was in der einen Hinsicht Form ist, ist in einer anderen Inhalt, und der begriffliche Gegensatz zwischen beiden löst sich bei näherem Zusehen sehr oft in einen blos graduellen zwischen allgemeinerer und speziellerer Bestimmtheit auf. Wenn der Gefühlszustand, auf den hin verschiedene Subjekte das Prädikat des Sittlichen auf entgegengesetzte Handlungsweisen anwenden, der gleiche ist, so ist dies doch nicht die rein negative Gleichheit der Bestimmungslosigkeit, sondern dieses Gefühl bezw. die daraufhin gefällten Urtheile, dass Handlungen sittlich seien, müssen konkrete Bestimmungen enthalten, auf die hin sie vergleichbar und als gleich erkennbar sind. Dies ist der Punkt, an den ein ethischer Monismus immer anknüpfen wird. Eine schwer vermeidliche Substanzialisirungsgewohnheit deutet diese Gleichheit der Sittlichkeitsvorstellung, deren rein formaler Charakter allerdings, wie erwähnt, nicht aufrecht erhalten werden kann, als eine Gleichheit des Zweckes, des letzten Gesichtspunktes; denn wie anders soll man sich die Verschiedenheit der einzelnen ethischen Inhalte bei Gleichheit der allgemeinen Vorstellung oder Empfindung vom Ethischen überhaupt denken, es sei denn als eine Gleichheit des Endzweckes, die einer Unendlichkeit wahrer oder vermeintlicher Mittel Raum giebt? Das Handeln

und Wollen, um das es sich hier handelt — denn auch das Sollen ist doch ein Modus des Wollens — bewegt sich ausschliesslich in der Kategorie von Zweck und Mittel; es liegt also am nächsten, das geschilderte eigenthümliche Verhältniss der überall gleichen Begriffsqualität des Sittlichen bei überall verschiedenen Objekten ihrer Anwendung nach dem allgemeinen Schema der verschiedenen Wege zu dem gleichen Ziele zu deuten und daraus Recht und Pflicht zur Aufsuchung dieses gemeinsamen Prinzips aller sittlichen Vorstellungen herzuleiten. Dem gegenüber hatte ich im ersten Kapitel versucht, das Sollen in eine blosse Funktion aufzulösen. Ist es wirklich nur eine bestimmte psychologische Art, Handlungsweisen oder sachliche Inhalte überhaupt vorzustellen, so entgehen wir damit dem scheinbar zwingenden Schluss: dass die Gemeinsamkeit der Sittlichkeitsidee als solcher bei aller Verschiedenheit ihrer konkreten Anwendungen doch auch ihrerseits nicht ohne einen konkreten Inhalt sein und erkannt werden könnte; dass eine solche Qualifikation oder Inhaltgebung eines Wollens aber nur von einem Zwecke ausgehen, ja eigentlich nur in der Thatsache eines Zweckes bestehen könne; und dass desshalb Sittlichkeit trotz aller scheinbaren Verschiedenheit ihrer Ausgestaltungen doch als solche einen überall gleichen konstanten Endzweck haben müsste. Fassen wir als das Gemeinsame aller ethischen Urtheile das Sollen, jene psychologische Funktion, welche sich an jedem beliebigen Inhalt realisiren kann, so haben wir mit ihm eine Form gewonnen, welche freilich auch an sich nicht völlig bestimmungslos ist, sondern einen qualitativ ganz bestimmten Charakter trägt; diesen Charakter entlehnt sie aber nicht von der Bestimmtheit eines Zieles, wie das naivere Hypostasirungsbedürfniss es deutete, sondern von der Einheit der psychologischen Funktion, deren Ausübung an irgend welchen inhaltlichen Zwecken eben das Gesolltwerden dieser bedeutet.

Das Gefühl hiervon, dass die durchgehende Gleichheit des Sittlichkeitsgefühles bei durchgehender Verschiedenheit

dessen, was man für sittlich hält, nicht aus einem höchsten gemeinsamen Endzweck, sondern aus der Gleichheit der psychischen Funktion stamme die den Zweck trägt — dieses Gefühl ist besonders in zwei moralphilosophischen Vorstellungen zum Ausdruck gekommen: in der Zurückführung der ethischen Bestimmungen und Interessen auf ästhetische und in der ausschliesslichen Schätzung des „guten Willens“ als alleinigen sittlichen Werthes. Die formalen Verhältnisse des Willens, d. h. der willensartigen Vorstellungen, bewirken nach Herbart jenes unmittelbare Wohlgefallen oder Missfallen im Zuschauer, dessen sich die populäre Denkart besonders an den Gegenständen ästhetischer Beurtheilung bewusst wird; und da der Handelnde zugleich sich selbst anschaut, so entsteht auf diese Weise in ihm das Urtheil über Werth und Unwerth seiner Handlung. Das Sollen erhebt sich, indem die thatsächlichen, augenblicklichen Willensverhältnisse von diesen ursprünglich und beharrlich werthvollen Formen abweichen. Gleichviel ob man sich mit den Herbart'schen Vorstellungen und insbesondere mit seiner Beschreibung jener Formen einverstanden erklärt oder nicht: sie zeigen doch jedenfalls einen Weg, auf dem die Gleichheit des Sollensgefühles sich mit der Verschiedenheit des Gesollten vereinigen lässt, ohne an einen über diese Verschiedenheiten hinausliegenden letzten Zweck zu appelliren; denn die blosse Form eines Verhältnisses giebt allerdings der völlig unbegrenzten Mannigfaltigkeit von Inhalten, welche diese Form zeigen, Raum; und indem nun das Gefallen zum Kriterium ihres Werthes, das Gefallen an uns selbst zum Gefühle unseres sittlichen Werthes wird, ist ein Punkt gefunden, der allem sittlichen Handeln als solchem gemeinsam sein kann, ohne doch einen konkreten Zweck desselben zu fordern. Scheinbar ist dies freilich bei jeder Gefühlsmoral der Fall, die eines einheitlichen sachlichen Endzwecks weder als Triebfeder des Handelnden, noch als Werthkriterium

seiner Handlung bedarf, sondern für beides subjektive Vorgänge setzt, die durch die verschiedensten objektiven Ursachen erregbar sind. Allein diese subjektiven Gefühlszustände sind dann eben nichts anderes, als materiale Zwecke, die ihre vorgebliche Gemeinsamkeit gegen die thatsächliche Divergenz der als sittlich angesehenen Handlungen nicht aufrecht erhalten können. Das objektiv ästhetische Interesse an dem formalen Verhalten des Willens dagegen tritt nicht als Endzweck des letzteren selbst auf, sondern es ist ein blosses Urtheil. Die Annäherung an den theoretisch-objektiven Charakter, der der ästhetischen Funktion im Gegensatz zu dem individuellen, subjektiv erregten Fühlen und Wollen zukommt, ist das tiefstgelegene Moment, in dem die ästhetisirende Ethik die formale Einheit des Ethischen mit seiner materialen Verschiedenheit zusammenbringt. Sobald unser innerliches Verhalten zum Sittlichen ein Urtheilen ist, so liegt allerdings in der Allgemeinheit der Urtheilsform — und ihre Objektivität bedeutet ja nichts als Allgemeinheit — ein Schnittpunkt auch für die grössten Verschiedenheiten der Inhalte. Ob dies wirklich durchführbar und mehr als ein verführerischer Schein ist, untersuche ich hier nicht, wo ich vielmehr nur die Tendenz dieses ethischen Denkens und ihre Beziehung zum Problem des Monismus zu markiren habe. — Unmittelbar und mehr im Sinne einer Thatsachenfeststellung als einer Erklärung verhält sich zu letzterem die Betonung des guten Willens. Wenn dem Unzweckmässigsten, Thörichtsten, den sonstigen Erscheinungen des Sittlichen Entgegengesetztesten dennoch der definitive sittliche Werth zugesprochen wird, weil ein „guter Wille“ ihm zum Grunde gelegen habe; wenn sich die ähnlichsten Thaten unversöhnlich an der Frage des guten oder des bösen Willens scheiden; wenn die divergentesten und zwar nicht nur nach der Seite des materialen Inhaltes, sondern auch der charakterologischen Beschaffenheit und Sinnesart nach divergentesten Handlungen dennoch das

gemeinsame Prädikat des guten Willens erwerben können — so erscheint die „Güte“ des Willens allerdings als eine funktionelle Qualität desselben, als eine Form seines Verlaufs, als ein Aggregatzustand seiner, oder mit welchem Gleichniss man auch dieses Verhältniss ausdrücken mag, für das die Sprache keine direkte Beschreibung hat. Das Entscheidende ist nur dies, dass der sittliche Werth des Willens hier nicht von seinem Objekt, sondern von seiner eigenen Beschaffenheit als der einer Funktion abhängt. Mit der Schätzung des guten Willens als des letzten, nicht weiter auflösbaren Elementes des Sittlichen — die Kant allerdings mehr andeutet als ausführt — war eine völlig neue, in ihrer Feinheit und Originalität noch nicht gewürdigte Theorie in die Entwicklung der Moralwissenschaft eingetreten. Wie wir ein Denken etwa energisch nennen und damit einen inneren Rhythmus desselben bezeichnen, gleichgiltig, welches seine Inhalte und ob dieselben und seine Resultate richtig oder falsch sind: so können wir ein inneres Verhalten des Willens als einer psychischen Handlung gut nennen, ohne in irgend einer Weise seine ausserhalb dieses blos funktionellen Momentes gelegenen Bestimmungen, Zwecke, Ergebnisse zu präjudiziren. Der Inhalt eines Willensaktes verhielte sich dann zu seiner Güte wie die Melodie eines Stückes zu seiner Tonart, die sich nicht sträubt, auch alle möglichen anderen Melodien in der ihr eigenen Stimmung wiederzugeben; dass der Wille gut ist, wäre ein letztes, begrifflich nicht weiter herleitbares Quale, das sozusagen unmittelbar an ihm haftete, wie die Temperatur an einem Gegenstande, und das — hier gilt dies Gleichniss nicht mehr — nicht von irgend einem von ihm erfassten Gegenstande auf ihn ausstrahlte, sondern das höchstens seinerseits auf die Wahl seiner Gegenstände einwirkt; diese Wahl aber wäre nur subjektiv, d. h. nur für den Einzelnen in der gegebenen psychologischen Konstellation durch die Thatsache, dass er eben einen guten Willen

besitzt, nezessitirt, gäbe aber die volle Möglichkeit, ja Nothwendigkeit, bei einem Wechsel der Gesammtlage das beharrende Kraftelement des guten Willens in einen völlig divergenten Entschluss einmünden zu lassen. Der gute Wille wäre dann, wo er auftritt, eine ebensolche funktionelle Einheit, wie der Wille schlechthin. — Diese Schätzung des guten Willens als des absoluten, d. h. desjenigen Gutes, dessen Werth auf kein anderes zurückgeführt und aus keinem einzelnen Inhalt seiner abgeleitet werden kann, würde eine Grundlage für die folgende prinzipielle Gesinnung in ethischen Dingen abgeben. Die pantheistische Denkart, die vom Gefühl und von der theoretischen Spekulation zu gleichen Rechten getragen wird, ist vielleicht auch auf das ethische Gebiet übertragbar, bezw. der Ausdruck für eine auf demselben bereits geltende Gesinnung. Dem Pantheismus verschwinden die Unterschiede zwischen gross und klein, zwischen hier und dort, zwischen den getrennten Qualitäten und Quantitäten, weil es überhaupt nur das absolute Sein giebt und dieses immer und überall dasselbe ist; indem Gott gleichmässig an jedem Punkt des Seins ist, ist allerdings jeder jedem gleichwerthig; aus dem scheinbar gleichgiltigsten, begrenztesten, niedrigsten Theile der Welt leuchtet dem pantheistisch Empfindenden die volle Göttlichkeit der Weltsubstanz entgegen, die auch im umfassendsten und glänzendsten Objekt keine andere sein kann. In analoger Weise nun liesse sich die Welt des Sittlichen denken: ein absolut einheitliches Gebilde, dessen entlegenste und unscheinbarste Theile dennoch den Gedanken und das Wesen des Ganzen völlig adäquat zum Ausdruck bringen. Wie es mit ähnlichem Denkmotiv die Vorstellung der „Unsichtbaren Kirche“ andeutet, so wird hier alle erscheinende Vielheit des Sittlichen im Absoluten vereinigt, so dass innerhalb seiner die Unterschiede des Bedeutenden und Unbedeutenden, die Heterogenität der Quanten und Eigenschaften verschwinden, weil an jedem Punkt das absolute

Prinzip gegenwärtig ist, dessen Einheitlichkeit keine Unterschiede gestattet. Jene Alleinheit, die nicht nur Zusammengehörigkeit und Verbundenheit, sondern unmittelbare substanzielle Identität bedeutet und vermöge deren der Pantheist im Kleinsten das All erblickt, herrscht für diese mögliche Form des ethischen Monismus in der Welt des Guten; wenn desshalb die Stoiker die Gleichwerthigkeit alles dessen behaupten, was überhaupt sittlich wäre, wenn sie sich Unterschiede des Grades, wie der historischen Verhältnisse anzuerkennen weigerten, so liegt dem vielleicht die gleiche innerste Tendenz, wie ihrem Pantheismus zu Grunde, der die Gesammtheit der kosmischen Erscheinungen als Aeusserungen des einen göttlichen Prinzips begriff. Für einen solchen ethischen Monismus, der die Welt der sittlichen Werthe in einen einzigen, alles Relative negirenden Inbegriff zusammenfasst — und der allerdings mehr annäherungs- und bruchstückweise und als letztes Denkmotiv, wie als ausgeführte Theorie vorkommt — würde die Schätzung des guten Willens als des Moralprinzips schlechthin eine geeignete psychologische Grundlage bilden. Denn der gute Wille ist seinem Wesen und Werth nach unabhängig von der Grösse oder Kleinheit, von den zeitlichen, räumlichen und inhaltlichen Diskrepanzen seiner Erscheinung, von allen Unterschieden überhaupt, die an seinem Inhalte haften. Wie man der metaphysischen Einheit der Welt des Seins den Ausdruck gegeben hat, dass ein Geist sie trage, bilde, durchströme, der ungeschieden in jedem Theile hervortrete und so keiner Verschiedenheit mehr Raum liesse, so würde die Einheit der Welt des Sollens durch den guten Willen dargestellt, der sozusagen das Sittliche an den sittlichen Handlungen sei und so die Gesammtheit derselben zu einer Einheit zusammenbände, angesichts deren das Sittliche als solches überhaupt nicht mehr ein Vielfaches sein kann. Das Moralprinzip des guten Willens böte die funktionelle Ein-

heit, die das Material für die substanzielle Einheit jenes ethischen Monismus vorbereitete.

Wird also das sittliche Wollen als eine primäre psychologische Funktion vorgestellt, dem Denken, Fühlen, Wollen überhaupt gewissermaassen koordinirt, so ist in ihm nun wiederum ein Punkt gefunden, der, obgleich qualitativ bestimmt und durchaus keine leere Form, dennoch das Gemeinsame für die Gesammtheit möglicher sittlicher Akte bildet. Wie niemand zweifelt, dass auch sehr divergenten Willensakten wenigsten das Wollen als Funktion gemeinsam ist, so ist dann den sittlich genannten Handlungen jene besondere einheitliche Funktion gemeinsam, die man den „guten Willen“ nennt, und die bei aller Individualisirung oder Verkehrtheit seiner Zwecke so sicher und unverrückt guter Wille bleibt, wie Denken eben Denken bleibt, wenn es auch das Allerinnormalste und Abstruseste denkt. Auch durch diese Kreirung des guten Willens als Grundbegriffes liesse sich die thatsächlich unbezweifelte Einheit des Sittlichen als solchen mit der völlig mangelnden Einheit in den sittlichen Zwecken vereinigen. — Gegenüber der Vereinheitlichung des Sittlichen in einem Zwecke des Handelns kommen diese Versuche, das Gleiche an allen sittlichen Wollungen in der formalen Gleichheit der sie tragenden Funktion zu suchen, vielleicht dem wirklichen Verhalten näher. Jener problematische höchste Zweck, den die monistische Ethik zu bestimmen sucht, ist vielleicht, wie ich schon andeutete, nur aus der Hypostasirung dieser Funktion entstanden. Wie die funktionelle Verwandtschaft psychischer Vorgänge zu der Kreirung besonderer Seelenvermögen geführt hat, so würde die Hypostasirung hier zwar nicht einen substanziellen Ausgangspunkt, sondern Zielpunkt der Aktion kreiren.

Liesse sich garkeine reale Grundlage für die gleichmässige Anwendung des Begriffes Sittlichkeit in Form oder Inhalt der so bezeichneten Handlungen selbst finden; wäre

ihnen wirklich absolut nichts gemeinsam als dieser blosse Name, so könnte man auf die Frage, wieso es denn überhaupt zu dieser Gleichmässigkeit des Namens gekommen wäre, etwa folgendes vermuthen. Die Schaffung des Begriffes erfolgte zweifellos auf eine durchaus konkrete Aehnlichkeit der mit ihm charakterisirten Handlungen hin; je weiter wir in der historischen Entwicklung zurückgehen bezw. je engere Kreise wir untersuchen, um so enger finden wir ihn an scharf charakterisirte Handlungsweisen gebunden, desto konkreter und inhaltlich bestimmter ist seine Bedeutung. Die Entwicklung geht über solche Begrenzung des Begriffes hinaus, indem sie ihn zunächst auf Handlungen anwenden liess, die zwar jene ursprünglich allein entscheidende Qualifikation noch irgendwie tragen, zugleich aber einen erweiternden, abschwächenden oder abbiegenden Zusatz zu derselben. Wenn also z. B. zuerst die unmittelbare, das Individualinteresse einfach negirende Hingabe an den Stamm als Sittlichkeit schlechthin galt, so erweitert sich ihr Begriff, sobald man etwa einsieht, dass eine individuelle Freiheit den eigenen Vortheil zu verfolgen, schliesslich auch dem allgemeinen Interesse dient; der Sittlichkeitsbegriff findet über die ursprüngliche Enge seiner Anwendung hinaus eine fernere, die sich auch auf gewisse nicht direkt soziale Handlungen bezieht. Ist der Begriff für einen so erweiterten Inhalt einmal fest geworden, so kann seine Entwicklung sehr wohl so vor sich gehen, dass gerade die jüngeren Bestandtheile seines Inhaltes mehr und mehr betont, während die ursprünglichen entweder zugleich beibehalten oder abgestossen werden. Schematisch dargestellt würde der Begriff α ursprünglich auf den Inhalt A angewendet werden; er erweiterte sich dann auf den Inhalt M, der aus A+B besteht, und zwar zunächst nur wegen des in M enthaltenen A; doch verdunkelt sich dieses Motiv im Laufe der Zeit, wie es psychologisch tausendfach beobachtbar ist, und A und B erscheinen in ihrem Recht, auf ihre Summe M

hin α zu beanspruchen, völlig koordinirt. Hat nun aber B auf diese Verwandtschaft hin einmal α für sich erobert, so kann sich der gleiche Prozess ohne weiteres an einem N fortsetzen, das aus B+C besteht, und die Anwendung von α auf C zu Stande bringen, welches C vielleicht nicht die geringste eigene Beziehung mehr zu A hat. So kann ein Begriff durch Erweiterung und Vermischung seines Inhaltes gerade auf diejenigen verselbständigten Bestandtheile übergehen, die zu den ihn ursprünglich tragenden Theilen erst hinzugetreten sind — selbstverständlich ohne seine Anwendung auf jene primären darum verlieren zu brauchen — und die Fortsetzung dieses Prozesses kann ihn auf eine Reihe von Inhalten anwenden lassen, deren letzter absolut nichts mehr mit dem ersten zu thun hat. Ich glaube, dass dieser Angliederungsvorgang z. B. auch für die Geschichte der ästhetischen Begriffe wichtig ist. Auch in der Aesthetik hat der Einheitstrieb zu Schematisirungen der Künste nach einem durchgehenden Prinzip geführt, das dem gemeinsamen Namen „Kunst“ einen realen Inhalt geben sollte. Was es eigentlich sei, das die Malerei und die Poesie, die Musik und die Plastik, die Tanzkunst und die Architektur unter den einen höheren Begriff der Kunst bringt, ist indess durch alle monistischen Versuche der Aesthetik nicht aufgeklärt. Vielleicht ist dies nun so zu Stande gekommen, dass die Kunst a mit der Kunst b Wesentliches gemein hat; b wieder mit c, aber doch nicht ganz dieselben Eigenschaften, die es mit a verbanden, und dass sich so eine kontinuirliche Folge herstellen lässt, in welcher es zwar vollkommen berechtigt ist, jedes Glied mit seinem Nachbar unter eine wesentliche Einheit zu bringen, aber für weiter von einander abstehende Glieder diese sachliche Berechtigung wegfällt, während die gleiche Benennung derselben sich durch die Kontinuität der Berührungen und Uebertragungen fortpflanzt. Da derartige Prozesse auch sonst oft genug stattfinden und psychologisch

durchaus verständlich sind, so würden sie wenigstens eine plausible Hypothese der räthselhaften Thatsache gegenüber abgeben, dass der Begriff der Sittlichkeit auf Handlungen angewendet wird, deren Inhalte absolut nicht mehr diejenige Gleichheit besitzen, deren es logisch genommen zu ihrer Subsumirung unter einen und denselben Begriff bedürfte. — Immerhin ist nicht zu läugnen: auf dem Wege zu dem vielleicht unerreichbaren Ziel, eine solche konkrete Gleichheit der Sittlichkeitsinhalte und damit ein absolutes Moralprinzip zu finden, sind die werthvollsten relativen Wahrheiten über das sittliche Leben erreicht worden; und dass das Ziel überhaupt ein illusorisches ist, kann immerhin nur wahrscheinlich gemacht, nie aber logisch deduzirt werden. Eben desshalb gehört die ausführliche Behandlung desselben unter die hauptsächlichen Aufgaben einer Grundlegung ethischer Wissenschaft.

Es zeigt sich nun auch an diesem Punkte jener fast durchgehende Mangel der Moralphilosophie: dass sie eigentlich nur das positiv Sittliche, das sittlich Gute zu behandeln pflegt; Beschreibung, Ergründung, Systematisirung werden an die Mängel des sittlichen Lebens nicht gewandt, selten an die grossen Laster und noch seltener an die kleinen Unzulänglichkeiten, wenigstens nicht in methodischer Gleichberechtigung mit den sittlichen Gütern. Dies hängt mit der Verwechslung ethischer Wissenschaft und ethischer Ermahnung zusammen, hat aber gerade den Erfolg, der Ethik sozusagen das Detail zu nehmen und sie in eine Entfernung von der Totalität ihres Objekts zu stellen, die ihre Verwendung für praktische Zwecke erschwert. In Bezug auf die jetzt vorliegende Frage nach der Einheitlichkeit des Gebietes der Sittlichkeit scheint es mir nun, als ob die Laster in einem thatsächlich engeren psychologischen Zusammenhange unter einander stünden, als die Tugenden es thun. Ist die Grenze des normalen Verhaltens einmal nach der Seite der Unsittlichkeit hin überschritten, so ist damit ein verhängnissvolles

Präjudiz für das weitere Verhalten geschaffen, während dies entsprechend bei dem hervorragend sittlichen Verhalten nicht der Fall ist; und dies giebt Anweisung darauf, dass die Unsittlichkeiten eher aus einer einheitlichen Quelle stammen, als die moralischen Handlungen. Verlogenheit, Unzucht, Unredlichkeit, Grausamkeit u. A. hängen unter sich und mit allen anderen Lastern psychologisch so zusammen, dass der Uebergang zwischen ihnen und ihre Verbindung äusserst leicht und häufig ist. Lange nicht so eng sind die Tugenden mit einander verbunden, welche vielmehr viel isolirter auftreten. Und dieser Zusammenhang der Immoralitäten innerhalb des Individuums wiederholt sich in dem Verhältniss der Individuen unter einander: das Laster wirkt ansteckender als die Tugend, die bösen Beispiele verderben rascher und umfassender die guten Sitten, als gute Beispiele die bösen Sitten zu bessern vermögen. Ein sozialer Kreis, in dem Unsittlichkeit herrscht, oder der durch einen unsittlichen Endzweck zusammengehalten ist, durch Spiel, Gaunerthum, Ausschweifungen, pflegt die in ihn Eintretenden sehr rasch als ganze Persönlichkeiten zu demoralisiren, während die Sozialisirungen, die sich auf Grund wohlthätiger, frommer, gemeinnütziger Gesammtzwecke erheben, ihre Wirkungen auf die ihnen Angehörenden viel mehr in lokalisirter Weise üben, so dass die übrigen Seiten der Persönlichkeit davon ziemlich, wenn auch vielleicht nicht vollständig, unberührt bleiben. Wollte man dies für eine nicht weiter bemerkenswerthe Erscheinung halten, da derjenige, der sich in einen, wenn auch nur auf einseitige Demoralisation gegründeten Kreis begiebt, schon eine ganz demoralisirte Persönlichkeit sein müsste: so enthält dies gerade die fragliche Behauptung; denn es setzt eben jene Totalität und Zusammengehörigkeit der unsittlichen Tendenzen im latenten, unentwickelteren Zustande voraus, auf die hin die besondere Anregung einer einzelnen allerdings sehr natürlich zur vollen Entwicklung

aller führt. Wenn man sagt, dass der Teufel, dem man den kleinen Finger giebt, die ganze Hand nimmt; wenn es nur der erste Schritt auf der Bahn des Bösen ist, der etwas kosten soll; wenn diese Bahn allgemein mit der schiefen Ebene verglichen wird; wenn in der religiösen und Spruchweisheit allenthalben die verhängnissvolle, umfassende Konsequenz davon, dass man die Sünde einmal eingelassen, betont wird — so sind dies alles Hinweise auf die Einheit der unsittlichen Zwecke, auf ihren Zusammenhang in einem einzigen Punkte, durch den hindurch die Erregung oder Aktualisirung des einen sich auf alle anderen fortsetzt. Eine derartige Einheit anzunehmen, würde für unseren methodischen Standpunkt dennoch einen entschiedenen Irrthum bedeuten: einem funktionellen Zusammenhange zwischen einzelnen empirisch gegebenen Seelenvorgängen würde ein gewissermaassen substanzieller Einheitspunkt untergelegt werden; es wäre derselbe prinzipielle Fehler, mit dem z. B. die Volkseinheit auf eine besondere, das Ganze zusammenhaltende Volksseele geschoben wird, während sie doch thatsächlich nur aus den Wechselwirkungen der einzelnen Elemente unter einander besteht. Das ist die Hypertrophie des Kausaltriebes, der sich nicht mit der einfachen von Glied zu Glied gehenden Verursachung der Bewegungen innerhalb eines Ganzen begnügt, sondern, die reale Vielheit derselben zu einer ideellen Einheit zusammenfassend, für die letztere nun eine besondere einheitliche Ursache verlangt. So wäre die Voraussetzung einer sachlichen Einheit der Unsittlichkeiten, teleologischer oder dynamischer Art, die man auf Grund ihres psychologischen Verbundenseins annehmen möchte, eine ungerechtfertigte; vielmehr muss man sich bemühen, die einzelnen Verbindungsfäden zwischen den psychischen Ereignissen, die wir unsittliche nennen, aufzusuchen, statt auf eine Totalursache für sie überzuspringen, mag sie nun als Auflehnung gegen Gottes Gebot oder als antisozialer Trieb oder als radikales

Böses bezeichnet werden. Denn eine solche Gesammtverursachung und Einheit des Unsittlichen erspart uns nicht die Frage nach den einzelnen Ursachen, in denen sie sich greifbar verwirklicht und die jede empirische Einzelheit mit der anderen in Verbindung setzen; haben wir diese aber erforscht, so ist eben jede einzelne Gegebenheit zulänglich erklärt, und die Verdopplung der Ursachen, die das allgemeine Prinzip mit sich bringt, zeigt sich in ihrer ganzen Ueberflüssigkeit für die realistische Erklärung der Ereignisse. Für die Deutung ihres Sinnes oder als vorläufige begriffliche Zusammenfassung kann dagegen ihr Werth bestehen bleiben. Uebrigens zweifelt gerade kein Ethiker daran, dass es unter unseren egoistischen Trieben Konflikte geben kann, dass die Versuchungen zum Unsittlichen so mannigfaltig und komplizirt an uns herantreten, dass selbst der völlig Gewissenlose, der nach dem Rechtmässigen garnicht fragt, oft in Verlegenheit ist, welcher Versuchung, welchem Gelüst er folgen soll, weil allen genug zu thun unmöglich ist. In Anbetracht der formalen Gleichheit nun, mit der sich Sittliches und Unsittliches entwickelt, in Anbetracht insbesondere dessen, dass sich die besten wie die schlechtesten Seiten unserer Natur nur in Wechselwirkung mit äusserer Zufälligkeit realisiren, kann offenbar nur ein besonderes monistisches Vorurtheil dem einen eine innere Einheitlichkeit aufdrängen wollen, die unter den anderen eingestandenermaassen nicht herrscht.

Den realen Grund, der die einzelnen Unsittlichkeiten in einen engeren gegenseitigen Zusammenhang bringt, als die Tugenden ihn besitzen, wird man wohl in den Eigenheiten der sozialen Struktur und des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gesammtheit zu suchen haben. Bei der Erörterung derselben gehe ich von dem Begriff der sozialen Sittlichkeit aus. Ich verstehe unter dieser dasjenige Verhalten, an das die Mitglieder der Gruppe im allgemeinen angepasst sind, und das, wo nicht besondere

individuelle Modifikationen einwirken, von jedem ohne weiteres erwartet bezw. vorausgesetzt wird. Dieses normale Verhalten wird dem Einzelnen nicht als Tugend angerechnet, das Verbleiben innerhalb desselben ist sozusagen selbstverständlich, und die von ihm repräsentirte Sittlichkeit kann als die des sozialen Ganzen bezeichnet werden — ungefähr wie man jemanden noch nicht klug oder kenntnissreich nennt, wenn er das in seiner Gruppe durchgängige Maass von Intelligenz oder Wissen besitzt, obgleich dieses vielleicht, an anderen Zeiten und Gruppen gemessen, ein sehr bedeutendes sein mag; oder wie jemand noch nicht glücklich heisst, der die normale, von der gegebenen Kulturlage durchschnittlich gebotene Behaglichkeit geniesst. Die soziale Intelligenz, Glückseligkeit und Moral, gleichviel welchen Inhalt und Bedeutung sie an und für sich haben, bilden das Niveau, an dem sich erst Höhe oder Tiefe der betreffenden Qualitäten des Individuums messen. Das Verbleiben in dem sozialen Niveau der Moral ist noch nicht eigentlich Tugend, während allerdings jedes Zurückbleiben hinter demselben Unsittlichkeit ist. Eigentliche Tugend in dem für das Individuum spezifischen Sinne wird offenbar erst durch Steigerung ethischer Elemente über dasjenige Maass hinaus erreicht, das die Gesammtsittlichkeit der Gruppe als das Selbstverständliche enthält. Diese Steigerung geht in der vorhandenen Richtung jener Elemente weiter, sie formt höhere Potenzen von gegebenen und — im Grossen und Ganzen — anerkannten Grössen. Wenn eine derartige Bethätigung also selbst ganz einseitig stattfindet, so wird die Harmonie zwischen dem so handelnden Individuum und den sozialen Forderungen bezw. ethischen Zuständen im allgemeinen nicht gestört werden; das öffentliche Interesse, in das dieser Beitrag einmündet, wird ihn, dankbar oder nicht, in sich aufnehmen, und wenn der Handelnde seine eigensten Lebenstendenzen in dieser einseitigen Richtung befriedigt, so wird er angesichts des Parallelismus

der Interessen keine Reaktion erfahren, die sein weiteres Verhalten in dieser oder einer anderen Richtung bestimmte. Dagegen stellt sich nun die unsittliche individuelle That in Opposition zu den in der sozialen Gruppe fixirten und herrschenden sittlichen Strömungen. Dadurch tritt, auch wenn eine solche That nur eine einseitige, nur in einem Punkte die bestehenden Ordnungen kreuzende ist, dennoch die ganze Persönlichkeit in ein feindseliges Verhältniss zu der sozialen Gesammtheit; diese letztere reagirt auf das Böse sehr viel schärfer und empfindlicher, als entsprechend auf das Gute; sie weist dem Thäter der noch so sittlichen Handlung kaum je eine Stelle ausserhalb ihrer an, da er sich ja in der Richtung ihrer Tendenzen und Forderungen bewegt, wohl aber dem Vollbringer der unsittlichen That. Will dieser sich nun nicht sofort unterwerfen und bessern und dadurch die ganze Angelegenheit annulliren, sondern unter äusserer und innerer Einhaltung des einmal eingeschlagenen Weges seine Persönlichkeit behaupten, so muss er ein neues individuelles Gesammtniveau ausserhalb des Umkreises der sozialen, normalen Sittlichkeit suchen. Es durchbricht offenbar die Harmonie der Persönlichkeit keineswegs, wenn jemand bei allgemeinem Verbleiben in den sozial-ethischen Formen dieselben in einem Punkte, aber in ihrer eigenen Richtung überschreitet; wohl aber wenn die Ueberschreitung in entgegengesetzter geschieht. Denn in diesem Falle können diejenigen weiteren Gesinnungen und Handlungsweisen, die den Umkreis der Persönlichkeit erfüllen, nicht ohne weiteres aus dem Vorrath jener sozial-ethischen Inhalte genommen werden; hierdurch würden die entschiedensten Widersprüche entstehen und die Fortführung der äusseren wie der seelischen Existenz bedrohen. Thatsächlich findet dies allerdings oft genug statt, und genug Existenzen gehen an dem Widerspruch zwischen einer einzelnen unsittlichen Wesensrichtung oder That und ihren im übrigen normalen Tendenzen zu Grunde.

Wo aber eine entschiedene Kraft die Einheit und den Zusammenhalt der Persönlichkeit durchsetzen will, da kooptirt sozusagen die primäre Unsittlichkeit so viele weitere, dass eine relativ in sich geschlossene, dem sozialen Ganzen ihrerseits als ein Ganzes gegenüberstehende Persönlichkeit resultirt. Der Unsittliche schwimmt gegen den Strom und braucht desshalb, ceteris paribus, mehr Kraft als der, der sich von der Richtung desselben tragen lässt — insbesondere mehr Intelligenz, die bei höherer Kultur die spezifische Energie der aggressiven Unsittlichkeit bildet; daher die Züchtung allgemeiner Intelligenz in Epochen, in denen der Widersinn ökonomisch sozialer Einrichtungen dem Einzelnen eine an sich unsittliche Konkurrenz als Bedingung der Lebensfristung aufzwingt. Jener populäre Spruch: „Wer einmal lügt, muss siebenmal zu lügen sich bequemen; denn sieben Lügen braucht's, um eine zu beschönen“ — symbolisirt treffend dieses Verhältniss; die Schwierigkeit, eine Einzelheit aufrecht zu erhalten, die sich dem Komplex der Gesammtsittlichkeit entgegenstellt, führt dazu, dieselbe durch andere in gleicher Richtung laufende zu stützen und sie so ihrerseits zu einem Komplex anti-ethischer Kräfte fortzubilden. Dies ist zunächst in äusserlicher Hinsicht offenbar: der Trieb nach unrechtmässiger Bereicherung fordert fast unmittelbar auch Lüge und Grausamkeit; auf weiteren Stufen Vergesellschaftung mit anderen gleich unsittlichen Persönlichkeiten zu Banden oder Verschwörungen, gewissermaassen einem Wachsthum der Unsittlichkeit über das Maass des Individuums hinaus, womit dann jene geschilderte individuelle Akkumulirung der Laster sich „in grossen Buchstaben geschrieben“ wiederholt; die Prostitution — gleichviel ob wir die einzelne Prostituirte oder die gesellschaftlichen Zustände dafür verantwortlich machen wollen — drückt das Niveau der ihr Ergebenen in allen anderen Richtungen tief herab u. s. w. Wen die Gesellschaft einmal eines einzelnen Verhaltens

wegen ausgestossen hat, dem versperrt sie überhaupt die regulären Wege zur Lebensfreude, Selbstbehauptung, ja zur Daseinsfristung, so dass er genöthigt ist, neben den gebahnten und erlaubten Strassen her seine Existenz und ihren Inhalt zu finden; und dies ist der Punkt, der in unzähligen Fällen die inhaltlich ganz divergirenden Unsittlichkeiten sich vereinigen lässt. Der Uebergang zwischen solchen äusseren Nothwendigkeiten, den das Verhältniss zwischen der Gesammtheit und dem Individuum an die einseitige Unsittlichkeit des letzteren knüpft, setzt sich ohne weiteres in seine Innerlichkeit fort. Zwar ist, was die rein immanenten psychologischen Verhältnisse, insbesondere die sekundären Gefühlsreflexe des Handelns betrifft, auch zwischen den positiv sittlichen Impulsen ein gewisser Zusammenhang zu bemerken. Ein einzelnes oder einseitiges sittliches Thun schafft für den Handelnden selbst wenigstens einen Präzedenzfall, stellt ihn in eine Höhe, in welche auch die übrigen Seiten der Persönlichkeit zu erheben nun naheliegend ist, sei es als Reiz, sei es als Verpflichtung, sei es durch jenen schwer zu beschreibenden Impuls, in dem wir uns gewissermaassen als Träger einer natürlichen Bewegung oder Schicksalserfüllung erscheinen, deren eigentlichen Quellpunkt wir sozusagen in logischen Nothwendigkeiten ausserhalb unseres sittlichen, wie unseres eudämonistischen Willens liegend empfinden. Das noblesse oblige zeigt hier seine werthvollste Wahrheit: der von einer Seite her erworbene sittliche Adel verpflichtet uns innerlich zu weiterem Erwerbe, und so kann man in Hinsicht auf diese rein innerliche Zusammengehörigkeit der sittlichen und vornehmen Impulse allerdings das Sprüchwort umkehrend sagen: quod licet bovi, non licet Jovi; d. h. ist erst einmal eine gewisse sittliche Höhe errungen, so steht es uns innerlich nicht mehr fre[illegible] minderwerthigen Weise zu handeln, die ohne di[illegible] heit gar keinen Widerstand in der eigenen [illegible] irde. Wenn also auch nach dieser

immanenten Seite hin ein gewisser Zusammenhang zwischen den verschiedenen sittlichen Beschaffenheiten besteht, so scheint mir doch der zwischen den unsittlichen ein energischerer und häufiger beobachtbarer zu sein. Das Entscheidende hierfür ist wohl die in anderer Beziehung bereits hervorgehobene Abstumpfung des Gewissens. Für die Bestrebungen, eine Einheitlichkeit im Sittlichen bezw. im Unsittlichen zu finden, hat das Gewissen eine eigenthümliche Bedeutung durch seinen formalen Charakter, in Folge dessen es an die verschiedensten Handlungen die gleiche und doch keineswegs schematische, sondern durchaus konkret fühlbare Reaktion knüpft. Wenn wir den blossen Begriff der Unsittlichkeit auch als einen leeren ablehnen mögen, weil kein einziges reales Attribut aufzufinden ist, das allen als unsittlich bezeichneten Handlungen gemeinsam wäre, so scheint in der Gleichheit der psychischen Reaktion, die wir Gewissen nennen, allerdings eine Einheitlichkeit des Unsittlichen gewonnen. Eben desshalb nun, weil die allerverschiedensten Thaten gleichmässig diese schmerzliche Reaktion auslösen, kann eine reziproke Wirkung stattfinden, d. h. die von einer einseitigen Unsittlichkeit ausgehende Abstumpfung des Gewissensgefühles kann zu einer Erleichterung auch ganz andersartiger, von anderem Inhalt erfüllter Handlungen führen, die eben nur jene Gewissensreaktion mit der ersten gemein hatten. So stumpft sich selbst die Glücksempfindung auch gegen ganz neue Anregungen in gewissem Maasse ab, wenn bisherige Reize sie sehr erheblich angespannt haben; oder nach der anderen Seite hin: gegen die Pflicht der Diskretion wird man auch in bisher noch garnicht dagewesenen Fällen lässiger werden, wenn man sie früher aus niedrigen oder aus höheren Motiven häufig verletzt hat. Kurz, jene ganz rohe, sachlich unhaltbare Vorstellung von zerebralen „Zentren“ für die verschiedenen Vermögen, in denen die von verschiedenen Seiten herkommenden, sie berührenden Funktionen sich kreuzen, wie

die Telegraphendrähte in einer Zentralstation — diese Vorstellung ist als blosses Symbol, als bildlicher Ausdruck für gewisse psychologische Thatsachen recht gut brauchbar. Sobald psychische Vorgänge a und b, die ihrem Inhalte und Verlaufe nach sehr verschieden sind, doch gleichartige Gefühlsreaktionen auslösen, so hat durch dieses Mittelglied hindurch das früher stattfindende a einen Einfluss auf den Ablauf von b; es ist, als ob sie aus einer zentralen Kraftquelle gespeist würden, die durch ihre Inanspruchnahme durch das frühere entweder erschöpft oder gekräftigt wird und so das spätere modifizirt. Die Beanspruchung des Gewissenszentrums, rein bildlich gesprochen, durch irgend eine Unsittlichkeit scheint eine Abstumpfung desselben zu bewirken, die dem nächsten, daran appellirenden, inhaltlich vielleicht völlig verschiedenen Falle nicht mehr die volle Schärfe der Reaktion zukommen lässt, und so schliesslich auch ganz neuen Reizen der Unsittlichkeit gegenüber die innere Barriere zerstört, die die Antizipation des Gewissensschmerzes ihnen sonst entgegensetzte. Auf diesem Wege stellt sich eine gewisse reale Zusammengehörigkeit und Solidarität der einzelnen Unsittlichkeiten her, die mir, empirisch betrachtet, grösser zu sein scheint, als die der sittlichen Tendenzen.

Den beiden bisher ausgeführten Ueberlegungen: von der grösseren Wahrscheinlichkeit einer funktionellen als einer teleologischen Einheit des Sittlichen und von der stärkeren, wenngleich nur durch allerhand Vermittlungen bewirkten, Zusammengehörigkeit des Unsittlichen als des Sittlichen füge ich eine dritte zur Kritik angeblich gefundener absoluter Moralprinzipien hinzu, deren Grundgedanken schon Bd. I, S. 339 angedeutet ist. Ein Moralprinzip pflegt nicht aufgestellt zu werden, ohne dass man die Formung ausdenkt, die die bestehenden Verhältnisse vermöge seiner Durchführung erhalten würden, und zwar selbst da, wo die Vora[illegible]zung absoluter innerer Noth-

wendigkeit des Imperativs gegen alle realen Folgen seiner gleichgiltig zu machen schien. Der Gehorsam gegen die Gebote Gottes mag zwar a priori und ohne Rücksicht auf positive, durch ihn realisirte Zustände gefordert werden; dennoch wird in der Regel die Ausmalung dieser letzteren unternommen, um wenigstens accidentell zu wirken und zu zeigen, dass auch die nicht unmittelbar religiösen Bedürfnisse in den nach Gottes Willen gelenkten Zuständen die vollständigste Befriedigung hier oder jenseits erhielten. Sogar Morallehren pessimistischer Provenienz, die von der Voraussetzung einer allerschlechtesten Welt ausgehen und das tiefste Durchdrungensein von dieser Vorstellung zum Fundamente der Sittlichkeit machen, pflegen schliesslich auszuführen, dass es demjenigen, der nun auf diesem pessimistischen Grunde sein Leben baute, wenigstens so gut wie überhaupt auf Erden möglich erginge; bei allen irgendwie eudämonistischen Moralprinzipien ist solche Ausführung der Konsequenzen selbstverständlich. Wo scheinbar das Gegentheil stattfindet, wo ein absolutes Soll alle Rücksicht auf die aus ihm hervorgehende Verfassung der Welt abweist, da bedarf es erstrecht der Ausmalung derselben, um an ihrer Widersinnigkeit, nach den Begriffen des Empirismus und Eudämonismus, die Kraft und in sich allein ruhende Würde jenes Gebotes zu zeigen. Gerade daraus, dass das kategorische fiat justitia auf das pereat mundus führt, soll die Unbedingtheit der Gerechtigkeitsforderung hervorleuchten. Die Durchführung des Moralprinzips durch seine empirischen Folgezustände ist also ebenso dann nöthig, wenn es aus der Parallelität derselben mit unseren sonstigen Wünschen, Vorurtheilen und Idealen eine subsidiäre Stärkung erhalten, wie wenn es an ihrem Gegensatz gegen diese seine stolze Selbständigkeit und Unbedingtheit kennzeichnen soll. Worauf es nun hierbei für unseren Zweck ankommt, ist dies. Die Ausmalung von Zuständen, die unter der alleinigen Herrschaft eines bestimmten Prinzips eintreten würden, erfolgt

thatsächlich niemals in voller Konsequenz dieser Prämisse, sondern stets unter stillschweigender Voraussetzung und Beimischung von Elementen, die unter der Herrschaft anderer Prinzipien gebildet sind. Kein derartiges monistisches Prinzip rechnet mit einer völlig ungeformten Welt, die es nun ab ovo zu gestalten hätte, sondern stets mit einem bereits irgendwie geformten Material, das die Kräfte und die Eigenheiten seiner bisherigen Existenz nicht einfach fortwirft, um nun einen todten, rein passiven Stoff zu bilden, sondern dieselben in das neu eingeführte Prinzip verwebt. Die Zustände, die die Herrschaft des letzteren zeitigen soll, sind desshalb immer die Resultante zwischen ihm und einer ungeheuren Anzahl realer, bereits wirksamer Kräfte, und jene äusseren Wirkungen seiner, die theils durch ihre Erwünschtheit, theils durch ihre Gleichgiltigkeit das Recht seiner Alleinherrschaft beweisen sollen, enthalten die unbefangen vorausgesetzten Mitwirkungen von Prinzipien ganz anderer Provenienz. Bei näherem Zusehen zeigt sich, dass Moralprinzipien immer nur unter der naiven, ihre andrerseits behauptete Absolutheit negirenden Voraussetzung konstruirt werden, dass sie auf eine schon mit bestimmten Kräften und Zuständen ausgerüstete Welt treffen und erst in diese sich einordnend die Resultate ergeben, an denen man direkt oder indirekt ihren Werth misst. Die Zustände etwa, die man sich als Folgen der Verwirklichung eines altruistischen Imperativs ausmalt, enthalten sicher noch ein gutes Theil weiterwirkenden Egoismus in sich und würden bei wirklicher Alleinherrschaft jenes Prinzips wahrscheinlich in viel geringerem Maasse geeignet sein, dasselbe plausibel zu machen. Am deutlichsten ist dies bei Maximen zu bemerken, die sich zwar nur auf ein umgrenztes Gebiet beziehen, auf diesem aber absolute Geltung beanspruchen. Das liberale wie das konservative, das individualistische wie das kollektivistische Prinzip ergänzen unbewusst die Lücken, welche die politische Ordnung bei absoluter Durchführung

des einen zeigen würde, durch Entlehnungen aus dem entgegengesetzten; und nicht anders verhält es sich mit dem empiristischen und dem spekulativen Prinzip in der Wissenschaft, mit dem realistischen und dem idealisirenden in der Kunst. Zum Bau der Idealwelten nach solchen Grundsätzen wird entweder eine zugleich erfolgende und ergänzende Mitwirkung des entgegengesetzten als selbstverständlich vorausgesetzt, oder es werden dazu Stücke aus der wirklichen Welt genommen, zu deren Zustandekommen die allerverschiedensten Kräfte ihren Beitrag gegeben haben. Die Geschichte der Parteiungen ist überhaupt nur von diesem Gesichtspunkte aus verständlich. Wenn zugegeben ist, dass im allgemeinen jede Partei nur eine der Tendenzen herausgreift und verabsolutirt, deren Zusammenwirken eine mögliche Welt ergiebt; wenn ferner im allgemeinen die Parteigegner in Bezug auf das letzte Ziel ihres Strebens übereinstimmen — die politischen und sozialen in der Zufriedenheit und Kultur der Gesammtheit, die wissenschaftlichen in der Erkenntniss der Wahrheit, die künstlerischen in der Befriedigung des ästhetischen Triebes, die religiösen in der Befolgung des göttlichen Willens: so wird der triviale Satz, dass in jedem der entgegengesetzten Standpunkte doch mindestens ein Körnchen Wahrheit stecke, wohl so gewandt werden können, dass jede Partei zur Ausmalung des definitiven von ihr erstrebten Zustandes irgendwelche Stücke aus dem Inventar der entgegengesetzten verwenden muss. Nun könnte man freilich den Zweck des höchsten Moralprinzips gerade darein setzen, unter Voraussetzung der gegebenen Welt, deren Vergangenheit sammt ihren Wirkungen man nun einmal als gegeben hinnehmen müsse, zu der idealsten Gestaltung derselben in der Zukunft zu gelangen, und es desshalb für ganz selbstverständlich halten, dass diese letztere die Resultante der neu geforderten Tendenz und der von ihr vorgefundenen Verhältnisse sei. Allein dies rettet den ethischen Monismus doch noch nicht. Denn

abgesehen davon, dass derselbe sich nicht mit der relativen Bedeutung der höchsten Imperative zufrieden gäbe, nur unter den gegebenen Umständen, nicht aber schlechthin und bei völligem Neubau einer Welt die führende Rolle spielen zu können, so ist selbst jene relativ durchführbare Einheit eines Imperativs dadurch bedroht, dass das Material, mit dessen Eigenschaften und latenten Kräften er zur Herbeiführung des vorgesetzten Zustandes zusammenwirken muss, weder in seiner Struktur einheitlich noch in seiner Entwicklung beharrend ist. Nur wenn das Sein sowohl in dem Nebeneinander wie in dem Nacheinander seiner Theile durchaus gleichartig wäre, könnte ein einheitlicher Imperativ von ihm aus zu den Zuständen führen, deren Würde oder sonstige Qualitäten jenen Imperativ festigen sollen; denn ein konstantes Resultat — die schliesslichen erwünschten Zustände — lässt sich offenbar nicht aus zwei Faktoren gewinnen, von denen der eine, der Imperativ, gleichfalls konstant sein soll, der andere aber — die Wirklichkeit, mit der jener zusammenzuwirken hat — durchaus variabel ist. Vielmehr muss entweder jener Faktor gleichfalls der Variabilität in einem die Veränderungen des letzteren stets ausgleichenden Sinne unterworfen werden, oder man muss diesen letzteren seinerseits als konstant annehmen. Dies zweite ist nun thatsächlich in verschiedenen ethischen Anschauungsweisen geschehen. Gewisse Religionslehren stellen die gesammte bestehende Welt als verderbt und teuflisch dar; das Prinzip des Bösen beherrsche sie zwar in verschiedenen Ausgestaltungen, aber doch so, dass in Hinsicht des ethischen Werthes kein Unterschied zwischen ihren Theilen oder ihren Entwicklungsphasen anerkannt wird. Zu einer ähnlichen Konsequenz drängt die von Kant erwähnte, wenngleich nicht konsequent durchgeführte Vorstellung, dass alles menschliche Wollen, insoweit es erfahrbar ist, von sinnlichen Trieben, von der Selbstliebe gelenkt werde; als wirklich, d. h. unter der Kategorie des Seins, die

doch nur eine Kategorie der Erfahrung ist, ist also die gesammte praktische Welt einheitlich charakterisirt. Auf diese Weise gewinnen allerdings beide Betrachtungsarten, die religiöse wie die metaphysische, eine besonders entschiedene Möglichkeit der Behauptung einheitlicher Moralprinzipien. Ist die bestehende Welt thatsächlich in sich so gleichartig konstruirt, wie sie es vorstellen, so kann allerdings ein auf sie einwirkender einheitlicher Imperativ zu gleichfalls einheitlichen Endzuständen führen, deren Werth nun seinerseits denjenigen des Imperativs beweist. Die Prüfung des Sittengesetzes an den von ihm schliesslich zu realisirenden Folgen und die Forderung eines einheitlichen Charakters dieser letzteren bildet wohl das tiefere Motiv für die ethische Tendenz, das dem Sollen gegenüberstehende Sein gleichfalls unter eine möglichst einheitliche Beleuchtung zu rücken. Trotzdem nun das Seiende sowohl nach jener religiösen wie nach der Kantischen Anschauung eigentlich schlechthin nicht sein soll, so gewinnen beide doch ganz besondere Werthe gerade aus der Verwebung des so charakterisirten Seins mit dem hinzutretenden sittlichen Prinzip: bei Kant entsteht daraus die Vorstellung der Pflicht, die weder von einem schlechthin bösen noch von einem schlechthin guten Wesen gekannt wird, und die des Verdienstes, in dem Sinne unserer Deutung desselben als des Niederkämpfens des bösen Willens durch den guten. Für den religiösen Anschauungskreis erhebt sich in dieser Zweiheit der den schliesslichen Zustand konstituirenden Elemente die Vorstellung der Erlösung und der Gnade, und zwar in jenem höheren und feineren Sinn, in dem das göttliche Prinzip die schliessliche Seligkeit nicht unmittelbar der Seele in den Schooss wirft, sondern ihr nur die Kraft selbständigen Aufstrebens zu ihr verleiht. Und in beiden Fällen werden damit unvergleichliche und unersetzliche Werthe geschaffen, höhere als ein einheitlicher Aufbau der Welt nach dem positiven Idealprinzip sie zeigen würde.

Ohne nun behaupten zu wollen, dass die bösen Elemente dadurch etwa auch in die Kategorie des Gesolltwerdens aufrückten, weil sie als Bedingungen jener Werthe gelten, so muss doch nach dem Vorangegangenen anerkannt werden, dass die bedeutsamsten Werthe, zu denen selbst so einheitliche Morallehren, wie die erwähnten, aufsteigen, noch ein Material von anderer Charakterisirung voraussetzen. Die eigenthümlichen Ideale, die diese Prinzipien realisiren sollen, werden eben doch nicht von ihnen allein realisirt, sondern die Wirklichkeit, an der dies geschieht, umschliesst ganz heterogene Bedingungen, mit denen jene erst zusammenkommen müssen, um entweder in der Resultante mit ihnen oder in der Ueberwindung ihrer — die aber doch etwas ganz anderes ist als einfache Negation — jene Werthhöhen zu erreichen. Sehr viel umfassender geschieht dies natürlich, sobald die ethischen Prinzipien an die Ausgestaltung der Einzelheiten gehen. Metaphysischen Grundsätzen gegenüber, die die Wirklichkeit aus sich entwickeln wollen, ist die analoge Kritik längst geübt worden. Je einheitlicher und umfassender hier einerseits der metaphysische Gedanke auftritt, je mehr er andrerseits auch das Einzelnste aus sich zu entwickeln beansprucht — für beides mag wohl das Hegel'sche System als entschiedenstes Beispiel dienen — desto leichter lässt sich in der metaphysischen Deduktion die Mitwirkung von Bestandtheilen nachweisen, die einfach aus der sonstigen Erfahrung herübergenommen sind, und ihrerseits der Auflösung in jenes vorgeblich alleinherrschende Prinzip sehr entschieden widerstehen. Vielerlei recht komplizirte, natürliche wie historische Thatsachen werden unbefangen in die metaphysische Entwicklung resorbirt und stecken in dem schliesslichen Weltbilde, zu dem diese gelangt und dessen so zu Stande gekommene eventuelle Wahrheit die des transszendenten Prinzips beweisen soll. Innerhalb des empirischen Erkenntnissfeldes findet sich ein ähnliches Verhältniss, eine in höhere Gebiete hinaufreichende

Fortsetzung der bekannten Thatsache, dass wir an den Gegenständen der Sinne keineswegs alles das wirklich sehen, was wir zu sehen überzeugt sind, vielmehr fortwährende Ergänzungen der zahlreichen, von den blossen Sinneseindrücken gelassenen Lücken vornehmen; und zwar finden diese Ergänzungen entweder gemäss früheren Erfahrungen oder nach Analogieschlüssen statt. Es ist nun kein Zweifel, dass nicht nur der sinnliche Theil unserer Welt, sondern das gesammte Erkenntnissbild derselben derartige Lücken und Ergänzungen aufweist. Die Vorstellung einer einigermaassen in sich geschlossenen, nach durchgehenden Prinzipien bewegten Welt würde nie zu Stande kommen, wenn sie nur aus dem bestehen sollte, was wir wirklich kennen und erkennen. Es handelt sich aber nicht nur darum, die von unserer Erkenntniss leergelassenen Stellen nach der Analogie unserer Erfahrung auszufüllen, sondern es tritt die folgende besondere Konstellation ein. Jeder Unbefangene wird heute zugeben, dass es in der Natur Kräfte giebt, deren spezifische Wirkungsweise uns noch nicht bekannt ist; es ist eine verhältnissmässig äusserst kurze Zeit, dass wir von der Schwerkraft, von der Elektrizität, von den chemischen Kräften etwas wissen; diese Reihe schon für abgeschlossen zu halten, liegt nicht der geringste Grund vor, und wir dürfen wohl überzeugt sein, dass es noch eine weitere Anzahl von Naturkräften giebt. Allein nun ist das Eigenthümliche, dass wir die Wirkungen dieser noch unentdeckten Kräfte thatsächlich vor uns sehen, sie stecken in dem empirischen Weltbilde, und dieses würde ohne sie garnicht das sein, als was es sich uns darbietet. Trotzdem hat neben dem allgemeinen Anerkenntniss jener Mangelhaftigkeit hier unsere Zeit so gut wie alle früheren die Vorstellung eines relativ vollendeten, kontinuirlichen Weltbildes und hält insbesondere da, wo die Nachprüfung des Experimentes versagt ist, die Erscheinung für verstanden, wenn die bisher bekannten Kräfte und Normen an ihr

aufgewiesen sind. Unter den Begriffen von diesen Kräften indess und neben ihnen wirken jene anderen noch unentdeckten, die also vorausgesetzt und mitgerechnet werden, wenn man von den bekannten Kräften aus zu den wirklichen, vollständigen Erscheinungen gelangen will. Gewiss also halten wir, insbesondere in den Geisteswissenschaften, Unzähliges noch für selbstverständlich, d. h. nicht für Aeusserung einer besonderen Kraft — wie etwa die Schwere der Körper vor Newtons Entdeckung — so dass uns die Mitwirkung desselben bei dem Zustandekommen der Erscheinungen garnicht weiter in den Sinn kommt; wir halten letztere vielmehr für erklärt, indem wir sie auf die bereits bekannten Kräfte zurückführen, ohne zu wissen, dass sie nur die Resultante eben dieser und jener noch unbekannten, in ihrer Wirksamkeit unbefangen vorausgesetzten sind.

In Bezug auf den ethischen Monismus nun ist die entsprechende Kritik noch im Rückstande. Es wird eine wesentliche Aufgabe einer kritischen Geschichte der Ethik sein, nachzuweisen, dass alle einheitlichen Imperative ihre Durchführung an einem Material vornahmen, das keineswegs durch sie allein, sondern durch das Zusammentreffen sehr heterogener Kräfte gebildet war, so dass das Ziel, dem sie zustreben und das sie gerade als allein giltige legitimiren sollte, thatsächlich nicht durch sie allein, sondern durch ihre Verbindung mit sonstigen Prinzipien realisirbar ist, die ungerechter Weise unter den Kategorien der Selbstverständlichkeit oder des blossen Materials verborgen liegen. Wenn die Thatsache, dass die verschiedensten Moralprinzipien den Anspruch erheben, an einem und demselben Ziele der Befriedigung, Erlösung und Harmonie zu münden, schon an und für sich und ohne weitere Zergliederung gegen die monistische Tendenz der Ethik bedenklich machen muss, so wird dieser Erfolg noch viel entschiedener durch die vorliegende Betrachtung erreicht, die den Grund jener Möglichkeit, auf so verschiedenen

Wegen so gleiche Ziele zu erlangen, erst angiebt. Indem jedes einzelne absolute Prinzip die Wirksamkeit anderer stillschweigend bezw. unbewusst voraussetzt, weil sie in dem Material steckt, das jenes zur Weiterbearbeitung aufnimmt, wirken in dieser letzteren thatsächlich eine Reihe verschiedenartiger Kräfte, Tendenzen, Ideale zusammen — und wenn wir auf die Gesammtsumme sehen, ungefähr wohl immer dieselben — unter denen unser Einheitstrieb nur ein einzelnes auswählt, um es als das Moralprinzip schlechthin im Bewusstsein voranzustellen.

Diesen Reflexionen über den ethischen Monismus als Ganzes lasse ich nun in diesem und dem nächsten Abschnitt einige weitere folgen, welche sich auf die einzelnen in ihm zusammentreffenden Elemente logischer und sachlicher Art beziehen. — Alle Einheit der Moral hängt am Begriffe des Endzwecks; soll sie stattfinden, so müssen die einzelnen inhaltlich differirenden Zwecke, die uns das unmittelbare Bewusstsein als sittlich werthvoll zeigt, als blosse Mittel zu höheren und schliesslich zu einem höchsten Zweck anerkannt werden. Und dies gilt nicht nur für jenen äussersten Monismus, der in der Moral der Feuerländer und der des Griechenthums, in der Moral des Konfuzius und der der Reformation noch die Gleichheit des Sittlichen aus der Verschiedenheit seiner Ausgestaltungen herauserkennen will; es gilt auch für die bescheidneren Tendenzen, die nur für den gleichen Kulturkreis, ja die nur für ein und dasselbe Individuum eine einheitliche Moral suchen, gleichviel ob die Einheit der daneben stehenden eine inhaltlich andere ist oder nicht. Die Pyramide der Zwecke, die sich zum Endzweck aufgipfelt, ist die zusammenhaltende Form, die auch den inhaltlich divergirendsten monistischen Morallehren gemeinsam ist. An den Begriff des Endzwecks,

mag man ihn als einen wirklich verfolgten oder als ein sittliches Ideal betrachten, knüpfen sich nun bekanntlich grosse Schwierigkeiten, denen analog, die den Begriff der ersten Ursache umgeben. Wie man meinte, dass es zu irgend einem empirisch kausalen Geschehen nicht kommen könnte, wenn nicht eine erste Ursache da wäre, an der die Rückfrage nach der Veranlassung der Veranlassung ihr Ende findet, so scheint der Begriff des Zwecks überhaupt nur durch den des Endzwecks möglich zu sein. In einer teleologischen Entwicklung muss jeder Punkt entweder für sich selbst definitiv befriedigen oder er muss das nothwendige Mittel zur Erreichung eines definitiv befriedigenden sein. Der scheinbar sinnreichste Vorgang, der einen folgenden hervorruft, wird doch erst in dem Augenblick von uns als zweckmässig bezeichnet, in dem wir diesen folgenden entweder als einen Endzweck oder seinerseits als Mittel für einen höher hinaufliegenden erkennen. Nun giebt es, blos logisch betrachtet, keine Grenze für die Frage nach dem Endzweck; über jedem Zustand oder Geschehen, das man in einem Augenblick als befriedigend empfindet, mit dem die Kette der Mittel ihr letztes Glied erreicht zu haben scheint, erhebt sich im nächsten die Frage: wozu? Die Abstumpfung des Reizes, die nicht nur der Bestand, sondern auch schon die Idee jedes Zustandes nach einiger Zeit erfährt, sucht eine Belebung durch ein neues Ideal, das über das schon gewohnte hinaus als der eigentliche Zweck desselben gesucht wird; das Bisherige erhält eine neue Bedeutsamkeit durch die des darüber gesetzten höheren Zwecks, an der es als Mittel zu diesem partizipirt, und die ins Unendliche dehnbare Form des Zwecks bietet dieser Tendenz eine unerschöpfliche Möglichkeit. Ja, nicht nur logisches Recht, sondern logische Pflicht zu solcher Weiterführung des teleologischen Baues scheint vorhanden, gerade wie wir in der Ergründung der Ursachen verpflichtet sind, über jede noch so primäre hinaus die weiter zurückliegende

aufzusuchen. Allein in dieser potenziell allerdings unendlichen Reihe, in der jedes Glied dieselbe Frage nach rückwärts und vorwärts stellt, wie sein Vorgänger und Nachfolger, giebt es dennoch einen Punkt, an dem die begriffliche Gleichartigkeit der Glieder einem inneren Unterschiede Platz macht. In Bezug auf die Kausalreihe wird dieser Punkt durch die Erwägung nahe gelegt, dass die Zurückverfolgung der Ereignisse auf ihre Ursachen zugleich eine Verminderung der hervorbringenden Prinzipien bedeutet; Kausalerkenntniss erscheint zugleich als Vereinfachung und Vereinheitlichung des Weltbildes, und zwar derart, dass man oft genug sogar umgekehrt die blosse Vereinigung der Erscheinungen in einen zusammenfassenden Begriff schon als Erklärung derselben gelten liess. Wenn nun durch immer weitere Reduktion der Erscheinungen bezw. der Prinzipien eine schliessliche Einheit erreicht wäre, die den gesammten Verlauf der Welt aus sich entwickelt, so könnte man allerdings auch gegen diese noch fragen, auf welche Ursache sie ihrerseits zurückginge: dennoch erhält die Kausalfrage von diesem Punkt an unleugbar einen anderen und weniger dringlichen Charakter. Die Zurückführung der Vielheit auf die Einheit ist eine wirkliche Befriedigung des Erkenntnisstriebes, des Strebens nach psychischer Kraftersparniss; die Zurückführung einer so erreichten Einheit auf eine andere könnte dagegen gerade als Verschwendung erscheinen, die Fortsetzung der Ursachenergründung verspricht von hier an nicht mehr den synthetischen Gewinn, den sie bis dahin geliefert hat. Nun ist diese kausale Vereinheitlichung des Weltprozesses nicht nur in Bezug auf ihre empirische Verwirklichung eine Utopie, sondern sie begegnet auch der erkenntnisstheoretischen Schwierigkeit, dass wir nach der Anlage unserer Denkkategorien aus der absoluten Einheit heraus keine Entwicklung denken können, sondern die Unbeweglichkeit einer solchen immer durch ein zweites Prinzip, einen „Gegenwurf“,

müssen befruchten lassen, damit es zu einem Geschehen komme. Der Begriff der schöpferischen, göttlichen Einheit drückt diese Schwierigkeit mehr aus, als dass er sie löst; er enthält allerdings die Behauptung, dass es ein Wesen gäbe, das keines zweiten zur Anregung seiner Thätigkeit bedürfe, ohne doch das Wie dieser Versöhnung des psychischen Einheitstriebes mit der Form unseres kausalen Denkens, das immer eine Zweiheit braucht, deutlich zu machen. Von dieser tieferen Schwierigkeit der Kausalreihe ist nun die teleologische frei, die im übrigen den ganz entsprechenden Wendepunkt ihres scheinbar kontinuirlichen progressus in infinitum darbietet. Indem wir für das Handeln, sei es das wirkliche, sei es das als sittlich beurtheilte, nach definitiven Zwecken suchen, vereinfacht sich die Mannigfaltigkeit seiner primären Erscheinungen; mehr und mehr stellt sich in diesem Bemühen das, was dem unmittelbaren Bewusstsein als Zweck erscheint, als blosses Mittel heraus, und da die Mittel mannigfaltiger sind als die Ziele, so bedeutet das Streben, zu immer entschiedeneren Zielen zu gelangen, eine im gleichen Maasse erfolgende Vereinheitlichung des teleologischen Gewebes. So bewirkt das Suchen nach Endzwecken zugleich eine Annäherung an die Vereinheitlichung der Zwecke, wenngleich das Maass dieser Annäherung für die empirische Betrachtung der moralischen Welt so viel Vielheit übrig lässt, dass es zur Kreirung eines absolut einheitlichen Moralprinzips noch immer eines weiten Sprunges über die Erfahrung in die Metaphysik hinein bedarf. Allein nehmen wir einmal an, diese Vereinheitlichung wäre wirklich gelungen, wir könnten nachweisen, dass alles Handeln oder alles Sollen durch die fortgesetzte Frage wozu? schliesslich einen durchgehends gleichen Zweck, z. B. der Glückseligkeit, erkennen lässt: so ist zwar auch noch diesem gegenüber die weitere Frage, wozu er denn dienen solle, welcher tiefer gelegene Endzweck dem der Glückseligkeit die Würde des Erstrebtwerdens verleihe,

logisch gerechtfertigt. Allein es ist nicht zu verkennen, dass auch die Zweckfrage von diesem Punkte an eine Wendung erfährt; jenseits seiner tritt der schematische Charakter jener Frage hervor, infolge dessen allerdings die Unruhen und Unbefriedigungen des Lebens immer wieder in ihr münden, aber nur wie in einem Danaidenfass. So lange noch eine unversöhnte Mannigfaltigkeit von Bestrebungen vorliegt, so lange ist die Vereinheitlichung derselben als theoretisches und praktisches Problem aufgegeben, und seiner Lösung nähern wir uns vermöge der Frage, welchem höheren und weiteren Zwecke denn jeder zunächst sich darbietende Zweck diene. Ist nun so mittels der Frage nach dem Endzwecke die monistische Frage beantwortet, so ist damit dasjenige reale Moment erledigt, das der unendlichen Kette des teleologischen Problems realen Inhalt und steigende Bedeutung gab; bis zu diesem Punkte kann man von einer Beantwortung dieser Frage sprechen, über ihn hinaus geht sie ins Leere. Man könnte freilich dem gegenüber die menschlichen Zwecke so konstruirt denken, dass sie in ihrer Entwicklung alle durch einen einheitlichen Punkt hindurch müssen, der ihr Hinwirken auf den definitiven Endzweck vermittelte. So gut die umfassenderen Zweckgebiete, deren Erkenntniss die Mittelstufe zwischen den primären Einzelzwecken und dem einheitlichen Zwecke bildet, verschiedenen Inhalt haben, ebenso können sie auch vielleicht in einem höheren Stadium gleichen Inhalts sein, ohne dadurch ihren sozusagen technischen Charakter als reale Mittel zu einem höher gelegenen Zwecke zu verlieren. So könnte z. B. die allgemeine Glückseligkeit einheitlicher Zweck sein, auf den alle einzelnen Moralgebote sich konzentriren, während der Endzweck etwa die Steigerung des Gattungslebens oder die Realisirung des göttlichen Willens ist, zu welchen die Glückseligkeit nur das Mittel bildete. Wenn so der Einheitspunkt der Zwecke nicht mit ihrem Endpunkt zusammenfällt, könnte

man doch nicht behaupten, dass der letztere nur in einem formalen Hinausfragen über den ersteren, mit dem man sich begnügen sollte, wurzelte.

Diese für die ethischen Prinzipienfragen sehr wichtige Möglichkeit, die meistens konfundirten Begriffe der Einheit der Zwecke und des Endzwecks auseinanderzuhalten, wird in ihrem praktischen Erkenntnisswerthe durch die folgende Ueberlegung eingeschränkt. Es giebt keinen Zweck, von dem es von vornherein oder empirisch ein für alle Mal feststünde, dass er nur durch ein einziges Mittel zu erreichen ist; das ist die einfache Folge davon, dass die gleiche Wirkung aus sehr verschiedenen Ursachen hervorgehen kann. Der Endzweck also, den wir entweder wirklich entdecken oder als einen gesollten vorschreiben, enthält garkeine Sicherheit darüber, ob irgend eine Vorstufe seiner auch wirklich die einzige ist, über die hin seine Erreichung möglich ist. Daraus ergiebt sich unmittelbar die Unmöglichkeit, bei Annahme eines Endzwecks von einer unterhalb seiner gelegenen vermittelnden Stufe mit Sicherheit zu behaupten, dass sie der unbedingt nothwendige Durchgangspunkt für jenen wäre, keinen anderen neben sich hätte und also einzig und einheitlich wäre. Wenn einerseits singuläre Handlungen, andrerseits ein Endzweck gegeben ist, dem sie dienen, so kann es jederzeit neben demjenigen Zwischenzwecke, auf den die Einzelhandlungen sich begrifflich vereinigen lassen und der nun seinerseits als der unmittelbare Produzent des Endzwecks gedacht wird, noch andere gleich qualifizirte geben, weil das Entscheidende für ihn ja der Umstand ist, dass er den Endzweck realisirt, und diese Funktion nach dem oben Erwähnten von einer unbeschränkten Anzahl von Kräften geübt werden kann. Es widerspricht also prinzipiell dem aufgestellten einheitlichen Endzweck als solchem, dass ein unterhalb seiner gelegener Punkt der Zweckreihe, der ihn produziren soll, dieselbe Einzigkeit habe, wie er selbst; in dem Augenblick, wo der Ver-

einigungspunkt der Einzelzwecke als Mittel zu einem höher gelegenen Endzweck erkannt wird, rückt er auf ein Niveau, das er mit vielen möglichen anderen, die den gleichen Zweck hervorbringen könnten, theilt. Soll es also einen wirklich und sicher einheitlichen Zweck geben, so kann es nur der sein, der zugleich auch Endzweck ist.

Der umgekehrte Schluss dagegen kann nicht gezogen werden; der Charakter als Endzweck, als definitiver Abschluss, der einem Objekt des Handelns eigen ist, lässt nicht im geringsten den Schluss zu, dass nicht neben ihm noch andere genau gleichbeschaffene bestehen. Die Annahme, dass der absolute Zweck nur einer sein könne, dass die Zwecke des wirklichen oder gesollten Handelns, sobald sie überhaupt zum Charakter des Endzwecks aufsteigen, nur in einem einzigen münden könnten — das ist einer der verbreitetsten Irrthümer des teleologischen Denkens. Die tiefsten Gedankenmotive dieses Monismus liegen wohl in Beziehungen, die man zwischen der menschlichen Zwecksetzung und dem Verhalten der objektiven Natur annimmt. Gegenüber der Unruhe und Zerrissenheit des persönlichen oder psychischen Lebens erscheint die Natur in ihrer sicheren Gleichmässigkeit, in der Unfehlbarkeit des gegenseitigen Einflusses ihrer Kräfte als ein in sich geschlossenes Wesen, das wenigstens in seinem Gesammtcharakter als Natur einheitlich ist. Und eben dieser Charakter strahlt nun wieder auf den menschlichen Mikrokosmos zurück, im Gegensatz gegen welchen er uns gerade bewusst geworden ist; die Gesammtnatur welche die von der Einzelseele entbehrten Qualitäten darbietet, erscheint schliesslich doch so überwältigend, die Ausnahmestellung des menschlichen Individuums angesichts seiner quantitativen Unbedeutendheit so ungerechtfertigt, dass es in die Einheit und Geschlossenheit des Kosmos überhaupt einbezogen wird und diese Eigenschaften in sich selbst zum Ausdruck zu bringen scheint. Das Gefühlsleben wiederholt diesen Prozess in der ihm eigenen Tonart. Wir fliehen zu

der Natur als einem ästhetischen Bilde, das uns die Seele ganz löst, weil es uns symbolisch, aber für unser Empfinden hinreichend, die ganze Ruhe und Heiligkeit, die stille, in sich befriedigte Grösse zeigt, die wir in unserem Innern so oft vergebens suchen; sie ergänzt gleichsam die Unzulänglichkeit des Ich. Aber indem sie dies thut oder vielmehr, indem wir es doch schliesslich selbst sind, die diese ergänzenden Vorstellungen und Gefühle erzeugen, verbreitet sich die Stimmung, die ursprünglich nur in der Natur gerade im Gegensatz zu der eigenen Seele zu liegen schien, auch über die letztere, so dass wir thatsächlich uns selbst versöhnter, gehobener, reiner aus der Natur zurückbringen. Auf theoretischen wie auf praktischen Gebieten projiziren wir oft genug den Besitz dessen, was uns fehlt, auf ein äusseres Gebilde, um dann durch eine weiterhin gestiftete Beziehung dieses zu uns unseren ursprünglichen Mangel zu ergänzen. Durch diesen eigenthümlich dialektischen Prozess mag die Vorstellung von der schliesslichen Einheitlichkeit unserer wirklichen oder wenigstens unserer sittlichen Zwecke gestützt sein.

Dass ein absoluter Zweck, an dem das Wollen oder das Sollen definitiv Halt macht, noch andere ganz gleich beschaffene neben sich haben, dass es im Bereich des Praktischen mehr als ein Absolutes geben soll, widerspricht allerdings den allgemeinen, in Spinoza zum deutlichsten Ausdruck gekommenen Tendenzen der Philosophie derart, dass wir fast durchgehends, wo ein absolutes Willensziel aufgestellt wird, seine Einzigkeit ohne weiteres vorausgesetzt finden; es scheint, als ob die ganze Bemühung, mit der man aus den Relationen von Zweck und Mittel zu dem unbedingten Zweck, der nicht mehr Mittel ist, aufgestiegen ist, als illusorisch empfunden würde, wenn andere teleologische Reihen daneben stehen, an denen der gleiche Prozess vollzogen wird, und wir so schliesslich statt der Vielheit des Nacheinander nur eine Vielheit des Nebeneinander

haben, die um so unversöhnter ist, als sie aus lauter für sich befriedigenden, absolut für sich seienden Wollungen oder Imperativen besteht. Eine Mehrheit wirklicher Endzwecke erscheint erst dann als annehmbar, wenn man mit dem Gedanken der Subjektivität des Zweckbegriffes wirklich Ernst macht. Was dieselbe bedeutet, ist indess keineswegs aus den bekannten Ueberlegungen, dass der Zweck nicht in den Dingen, sondern nur in dem reflektirenden Geist läge, dass nicht die Natur, sondern nur das Menschenleben Zwecke kennte u. s. w., zu ersehen, bedarf vielmehr, wie ich glaube, der folgenden Klarstellungen.

Dass der ganze Inhalt unseres Vorstellens durch die Formen und Kräfte des vorstellenden Geistes bestimmt und in diesem Sinne also als Ganzes subjektiv ist, muss selbst von denen, für die es als unleugbar gilt, als eine in ihrer allgemeinen und blos prinzipiellen Form unfruchtbare Erkenntniss bezeichnet werden. Sie versieht die Gesammtheit des Erkennens mit einem neuen Vorzeichen, das das gegenseitige Verhältniss ihrer Theile völlig ungeändert lässt, sie schwebt gewissermaassen über den Dingen, ohne in die Erkenntniss des Einzelnen irgendwie einzugreifen. Der Unterschied zwischen Objektivität und Subjektivität, der in den konkreten Fragen des Erkennens von Werth sein soll, hat also nicht absoluten Sinn und hat nicht den zwischen Ding an sich und Vorstellung zum Korrelat. Innerhalb des Gebietes der letzteren vielmehr baut er sich an, er ist ein Unterschied von Vorstellungen untereinander und so, vom transszendentalen Standpunkt betrachtet, ein relativer. Hierdurch nun wird die Möglichkeit gegeben, zwischen jenen Gegensätzen selbst ein Kontinuum vermittelnder Stufen anzunehmen. Es ist offenbar ein Irrthum, die Kategorien unseres Denkens in zwei scharf gesonderte Gattungen zu theilen: diejenigen, welche das objektive Weltbild formten, und diejenigen, die zu dem so geformten als subjektive Zuthaten deutend, modifizirend oder fälschend

hinzuträten. Die Kantische Systematik hat diese schablonenhafte Auffassung sanktionirt; ihm waren die scharfen Grenzen innerhalb der Erkenntnissbedingungen unbedenklich, ja erforderlich, weil er das Vorstellen noch nicht mit vollkommener Konsequenz als Prozess, Werden, Entwicklung auffasste, und die substanzialisierende Verfestigung desselben, die er in der Deduktion der Verstandesbegriffe, mit überwältigender Kraft zerschlagen hatte, in der Systematisirung seiner Formen selbst wieder einführte. Schon aus den allgemeinen methodischen Grundsätzen der empirischen und entwicklungsgeschichtlichen Anschauungsweise heraus muss man annehmen, dass zwischen den objektivsten und den subjektivsten Begriffen oder Formen unseres Erkennens eine Skala mannigfaltigster abgestufter Bildungen bestehe. Die Untersuchungen des ersten Kapitels haben uns gezeigt, dass die psychologische Verwirklichung der objektiven Wahrheit durch eine allmähliche Entwicklung aus dem undifferenzirten Material des Vorstellens erfolge; wenn wir diese Erkenntniss objektiv wenden, wenn wir sie auf die verschiedenen Kategorien hin ansehen, die der einen und der anderen Vorstellungsart zum Grunde liegen, so bedeutet sie, dass zwischen den Formen des Vorstellens eine unbestimmbare Anzahl von Abstufungen besteht. So wenig die subjektive und die objektive Seite des Weltbildes in dem wirklichen Vorstellen der Menschen scharf getrennt sind, wie vielmehr die verschiedenen Elemente ineinander hineinreichen und jedes Gebiet eigentlich Grenzgebiet ist: so verhalten sich offenbar auch die Formen oder Kategorien, deren Anwendung eben das Gesammtgebiet formt, das wir nachher in die scheinbar entgegengesetzten Provinzen der Subjektivität und der Objektivität zerfällen. Zwischen dem, was wir wissenschaftlich wissen und dem, was wir wissenschaftlich vermuthen, zwischen dem letzteren und dem, was wir aus wissenschaftlich ungeprüften Gründen ahnen, zwischen diesem und unserem Glauben, zwischen dem Glauben und dem als

frei bewussten Spiele der Imagination existiren gleitende Skalen; und erst indem wir dem Zweckbegriff eine Stelle innerhalb dieser und zwar auf einer in der hier markirten Richtung nach dem Ende zu gelegenen Stufe anweisen, wird das Wesen der ihm zugesprochenen Subjektivität in der uns jetzt interessirenden Beziehung klar. Denn der Weg von dem äussersten Grade der Objektivität zu dem äussersten der Subjektivität wird dadurch bezeichnet, dass die Kategorien, die seine Stationen bilden, einer immer grösseren Anzahl materialer Erfüllungen Raum geben. Je objektiver eine Kategorie ist, desto mehr nähert sich ihre Anwendung auf den einzelnen Fall dem Ideal der Objektivität, nur eine einzige Möglichkeit der Deutung oder Erfüllung zu haben; z. B. die wissenschaftliche Kausalität gestattet schliesslich nur eine einzige Folge einer gegebenen Ursache, im Falle des vollendeten historischen Wissens auch nur eine einzige Ursache einer gegebenen Folge. Je mehr wir uns dem Gebiet der sogenannten Subjektivität nähern, je mehr also die Färbungen oder die Kategorien der Vermuthung, Ahnung, persönlichen Stimmung die Oberhand gewinnen, desto weniger schliesst sich eine Mehrheit von durch sie bestimmten Behandlungen des Einzelfalles gegenseitig aus, bis etwa zu dem rein innerlichen Gefühlserfolge persönlicher Erfahrungen hin. der für jeden Menschen und jedes Gebiet anders abgestimmt ist. Verstehen wir also unter der Subjektivität der Zweckkategorie, dass sie in jener Stufenleiter der Denkarten ziemlich der unteren Grenze zu liegt, so ist das Korrelat dazu oder ein anderer Ausdruck dafür, dass sie von der Einheit der Erfüllung, die die obere charakterisirt, entsprechend weit absteht. Als je subjektiver wir den Zweckbegriff auffassen, desto verschiedenartigere Zwecke dürfen wir neben einander anerkennen, und zwar in der teleologischen Beurtheilung der Dinge nicht weniger, als in der Verflechtung des Zwecks in das Gewebe des persönlichen Lebens. Die Vorstellung,

dass der Endzweck nur einer sein könnte, war aus einer gewissen Objektivation desselben, aus der Idee hervorgegangen, dass das Leben, wie es ist oder wie es sein sollte, eine Pyramide, einen organischen Bau, einen Mikrokosmos bilde; tiefgelegene Motive, die man vielleicht als ästhetische bezeichnen kann, weil sie sich in künstlerischen Bildungen am reinsten, wenn auch keineswegs ausschliesslich äussern — hatten wohl mitgewirkt, diesen Bau herzustellen, der die subjektiven Wirrnisse des Lebens gewissermaassen zu objektiver Gestaltung erlöste, indem er ihnen eine einheitliche, allen Zufall der Einzelgestaltung dominirende Spitze gab. Sobald man dagegen der Subjektivität des Zweckbegriffs in ihre eben erörterte Folge nachgeht, liegt kein Grund vor, wesshalb man nicht diejenigen verschiedenartigen Endzwecke, die man als Produkte subjektiver Entwicklung vorfindet, auch wirklich als solche anerkennen sollte. Der als einheitlich angenommene Endzweck stellt sich freilich mit einer gewissen Färbung von Objektivität dar, die ihn den Schwankungen und Gegensätzlichkeiten der unterhalb seiner gelegenen und eben durch ihre Vielheit als nur subjektiv charakterisirten Einzelzwecke entzieht; wird dieser Schein als irrthümlich, auch der höchste einheitliche Zweck als ein subjektives Gebilde erkannt, so fällt der Vorzug und die Begründung dahin, die die Einheit des Endzwecks vor der Mehrheit voraus hatte und wir brauchen uns prinzipiell nicht zu weigern, die Zweckreihen des Lebens an mehreren auseinanderliegenden Punkten münden zu lassen, wenn und da die psychologische Thatsächlichkeit jeden derselben mit dem Charakter gleicher subjektiver Befriedigtheit versieht, über den auch ein monistischer Endzweck nicht hinauskönnte. So sicher also, wenn wir überhaupt die wirklichen oder sittlichen Zwecke zu einem einzigen vereinheitlichen, dieser der definitive Zweck überhaupt sein muss, der seinerseits zu keinem weiteren hinaufführen kann, so

sicher gestattet umgekehrt die Idee des Endzwecks, dass es mehrere koordinirte gebe.

Die Annahme des einheitlichen Endzwecks hat allerdings den methodischen Vortheil, das Wunder, die alogische Willkürlichkeit, der Endzwecksetzung überhaupt so weit wie möglich quantitativ zu beschränken. Dadurch, dass erst der Endzweck dem einzelnen Zwecke des Lebens Sinn und Würde verschafft, dass er selbst aber keiner rationalen Ableitung mehr fähig ist, bekommt das ganze Leben etwas Irrationales, es erscheint als ein zwar in sich selbst durchaus festes und wohlgefügtes Gebäude, das aber als Ganzes auf Sand gebaut ist. Die Einheitlichkeit des letzten Zwecks, zu dem alles andere in dem rationalen Verhältniss des Mittels stünde, lässt wenigstens nur noch einen ungestützten Punkt bestehen. Es wäre für die monistische Annahme vom methodischen Standpunkte aus ferner anzuführen, dass die Ausmündung der wie immer subjektiven Zwecke in einem einzigen diesem den Charakter der Objektivität in dem Sinne verliehe, wie wir auf theoretischem Gebiet diejenigen Vorstellungen objektiv nennen, in denen sich die Gesammtheit der subjektiven Erkenntnissprozesse allgemein und nothwendig vereinigt. Gerade vom Standpunkt des Idealismus aus scheinen wir in der Einheit des Endzwecks eine Objektivität für denselben wenigstens soweit gewinnen zu können, wie der Idealismus überhaupt eine Objektivität anerkennen kann. Wenn objektive Wahrheit einer Vorstellung nichts anderes bedeutet, als dass der subjektive Gedanke sie zu jeder Zeit an derselben Stelle des Erkenntnissfeldes auffinden kann, von welcher Seite und nach welcher Methode man sich auch ihr nähere, so wird alle zu verlangende Objektivität eines Endzwecks dadurch geleistet, dass man ihn immer an derselben Stelle antrifft, d. h. am Endpunkt jeder beliebigen Zweckreihe, welche auch immer man so weit verfolgen mag. Und wie in jenem Falle nicht ein Ansich der Dinge da ist, mit dem der

Gedanke übereinzustimmen hat, so dass seine Allgemeingiltigkeit und jederzeitige Konstatirbarkeit nur das Zeichen dieser Uebereinstimmung wäre, wie jene Eigenschaften vielmehr seine Objektivität unmittelbar selbst sind: so würde der Idealismus der Teleologie nicht meinen, dass das Zusammentreffen der singulären Zweckreihen in einem einzigen Endzwecke eine Uebereinstimmung desselben mit irgend einem an sich seienden objektiven Zwecke, der ausserhalb des menschlichen Wollens liege, erst beweise, sondern dieses Zusammentreffen, diese gegenseitig gewährte Sicherheit aller Verkettungen des Lebens, dass sie in diesem Punkte sich begegnen, sei eben unmittelbar die Eigenschaft der Objektivität desselben und gewähre alle Erkenntniss- und Gefühlsvortheile, um derentwillen man überhaupt nach der letzteren frage; im praktischen Falle nicht weniger wie im theoretischen sei die Bedeutung dieses Begriffes keine transszendente, sondern eine immanente. Für die wirklich verfolgten Zwecke würde dies ebenso gelten, wie für die sittlich geforderten; das Gesammtgebiet, dessen Uebereinstimmung in einem Punkte die Objektivität desselben gegenüber den schwankenden, auseinanderliegenden Einzelheiten bedeutete, wird im ersteren Falle von den psychologischen Willensvorgängen überhaupt, im zweiten von den mit dem Zeichen des Sollens versehenen gebildet.

Wenn man diesen Gedanken auch methodologisch zugiebt, so ist sein Werth doch ganz davon abhängig, ob denn in Wirklichkeit eine Einheit der Zwecke existirt, die über der Subjektivität der einzelnen eine objektive Teleologie erbaut, wie auch die Objektivität auf dem Gebiete der Erkenntniss ein blosses Problem bliebe, wenn nicht jene Einheitlichkeit der Einzelvorstellungen wirklich stattfände, die ihr ihren Inhalt giebt. Dass es überhaupt einen objektiven, über die Zufälligkeit und Schwankungen des Einzelwillens hinausliegenden Zweck des sittlichen Wollens oder des Wollens überhaupt giebt, kann

offenbar nur erwiesen werden zugleich mit dem empirischen Nachweis, dass dieser oder jener konkrete Zweck eben der Endzweck ist, nach dessen allgemeiner oder prinzipieller Möglichkeit gefragt wurde; ob es einen Endzweck überhaupt und der Form nach giebt, wissen wir mit Sicherheit erst, wenn wir von einem bestimmten Inhalte wissen, dass er alle anderen Inhalte in sich vereinigt. Hier erhebt sich nun die Kardinalfrage: in welchem realen oder idealen Verhältniss stehen die einzelnen empirischen Zwecke zum Endzweck? Ich beschränke die Reflexion darüber auf den moralischen Endzweck. Auch der entschiedenste ethische Monist wird nicht behaupten, dass im Bewusstsein der sittlich Handelnden sich ein Punkt fände, der, Allen gemeinsam, mit dem klaren Bewusstsein erstrebt würde, dies sei nun der eigentliche Zweck ihres Handelns und jede konkrete Handlung, soweit sie auch ihrem nächsten Effekt nach von jeder anderen abwiche, sei ein blosses Mittel zu demselben. Unter diesen Umständen kann der Endzweck nur zwei Bedeutungen haben: entweder er bezeichnet das Ziel, dem die als sittlich empfundene Handlung in der ungestörten Entwicklung ihrer Konsequenzen sich nähert, gleichviel ob das Bewusstsein des Handelnden von diesem Ziele etwas weiss oder nicht; oder der Endzweck ist ein blosser Gedanke des Beobachters und besagt nur: die als sittlich empfundenen Handlungen verhalten sich so, als ob sie diesem Ziele zustrebten; dieses ist dann freilich nur ein Symbol, ein an sich ideales Erkenntnissmittel, aber hinreichend, um die realen sittlichen Handlungen zu beurtheilen und zu systematisiren. Die letztere Eventualität findet auch als praktisches, bewusstes Moralprinzip Anwendung, z. B. in der Norm, dass selbst, wenn es keinen Gott gäbe, wir doch so handeln sollen, als ob er existirte. Diese Möglichkeiten nun werden von der logischen Struktur des Zweckbegriffes gekreuzt, in Folge deren nicht nur das in Wirklichkeit letzterreichte Glied der Zweckreihe in seiner Form als

Vorstellung die Ursache bildet, die ihr erstes Glied hervortrieb; sondern wo es sich um moralische Zwecke handelt, verleiht jenes Endglied der ganzen davorliegenden Reihe auch erst den Werth und die Schätzung. Also würde, wenn wir einen Endzweck annehmen, das bewusste Handeln seinen Werth von einer Instanz erhalten, welche — wenigstens in den allermeisten Fällen — ausserhalb des Bewusstseins des Handelnden liegt. Dies scheint überhaupt nur in der ersten von den angeführten Möglichkeiten des Endzwecks konsequent durchführbar zu sein. Wenn wir einen objektiven Zweck der Welt annehmen, zu dem die als sittlich bezeichneten Handlungen hinführen, dann kann ihr Werth freilich von dem Bewusstsein des Handelnden unabhängig existiren, in dem Sinne, in dem das Thun des Kärrners werthvoll ist, obgleich er nichts von dem Plane oder Werthe des Baues weiss, den er fördert. Am unzweideutigsten wird dies in der theistischen Anschauungsweise ausgedrückt: die Handlungen, welche dem göttlichen Weltplane dienen, sind sittlich, wenngleich Gott seinen Endzweck selbst nicht enthüllt, uns vielmehr in der Mannigfaltigkeit unserer einzelnen Zwecke befangen sein lässt und uns nur das Gefühl, dass die eine Handlung werthvoll oder sittlich sei, die andere nicht, als Wegweiser zu dem unbekannten Ziele auf den Weg mitgegeben hat. Es bedarf übrigens für den objektiven Endzweck, dem die Weltentwicklung zustrebt, so viel oder so wenig der Annahme eines persönlichen Gottes, wie es für die Annahme, die alles Sein als Bewusstsein deutet, eines persönlichen Ich bedarf. Dem „Bewusstsein überhaupt“ als dem erkenntnisstheoretischen Subjekte gegenüber ist das psychologische Ich entweder ein Inhalt gleich dem Du oder den Körpern, oder eine Substanzialisirung, eine unnöthig verdoppelnde Verfestigung des allumfassenden Bewusstseins in einem Subjekt, das es trage. Ebenso könnte man das Gesammtsein als ein zweckmässiges, auf ein absolut werthvolles Ziel angelegtes auf-

fassen, ohne dass wir dasselbe erst von einem Gotte tragen liessen. Diese hinreichend erkannte Möglichkeit erwähne ich hier nur, um durch die Parallele mit dem erkenntnisstheoretischen Idealismus vielleicht denkbar zu machen, dass es einen Werth giebt ohne eine Person, die ihn empfindet, einen Zweck ohne eine Seele, die ihn sich setzt. Ob man diesen Gedanken vollziehen kann oder nicht, wollte ich hier nicht erörtern, sondern nur zu seiner begrifflichen Klärung die Analogie betonen, die zwischen dem „Bewusstsein überhaupt“ oder dem „reinen Ich“ und dem individuellen Ich einerseits, dem Zweckcharakter der Welt und Gott andrerseits besteht. Ein einheitlicher Endzweck der Welt aber, dessen unbedingter Werth alle ihm zustrebenden Handlungen als sittlich charakterisirte, kann kein blos ideeller sein, sondern muss von der Weltentwicklung auch wirklich herbeigeführt werden. Denn die zu zweit angeführte Möglichkeit, dass ein bestimmter Endzweck nur ein heuristischer sei, nur ein Hülfsmittel der Erkenntniss, die die sittlichen Handlungen so anzuordnen vermöge, als ob sie diesem Zwecke zustrebten — diese ist durch den Umstand ausgeschlossen, dass der Endzweck ja den Handlungen ihren wirklichen sittlichen Werth verleihen und verbürgen soll. Dies ist offenbar unmöglich, wenn man annimmt, dass dieser Endzweck ein nur im Kopfe eines Beobachters bestehender ist. Im Bewusstsein der Handelnden selbst soll er nicht bestehen — denn die Werthe, die diese selbst unmittelbar ihren Handlungen zusprechen, sind tausendfältig zersplitterte, von jeder Einheitlichkeit und Gemeinsamkeit weit entfernte; liegt er aber ausserhalb des Bewusstseins, so muss er als in irgend einer Realität bestehend vorgestellt werden, weil ein Endzweck, der als ein rein theoretischer, mit dem Zeichen der blossen Idealität versehener gölte, offenbar nicht den Werth begründen kann, den man von ihm aus auf die einzelnen Handlungen überleiten will. Die meistens unterlassene

Frage nach dem erkenntnisstheoretischen Verhältniss der als sittlich angenommenen Handlungen zu dem als Moralprinzip aufgestellten Endzweck der Sittlichkeit scheint mir also zu der Antwort zu führen, dass, wenn man einen einheitlichen Endzweck des Sittlichen überhaupt annimmt, man zugleich eine auf denselben in Wirklichkeit gerichtete Weltentwicklung annehmen muss, weil — um es kurz zu wiederholen — der Endzweck im Bewusstsein des Handelnden anerkannter Weise nicht liegt, ausserhalb desselben liegend aber nur zwei Stellen findet: entweder in dem Geiste eines Beobachters oder in der Wirklichkeit, in die die Handlungen ausmünden. Da aber die erstere nur ideeller Natur ist und ein realer Werth von ihr nicht ausstrahlen kann, so bleibt nur die letztere übrig, d. h. der ethische Monismus setzt eine objektive Teleologie voraus. Erscheint dies als erkenntnisstheoretische Nothwendigkeit, so bildet sie den gemeinsamen Unterbau für zwei einander sehr entgegengesetzte ethische Theorien. Zuerst des Gedankens, dass die sittliche, menschliche Persönlichkeit der Endzweck der Welt sei. Wo dies angenommen wird, finden wir auch ethischen Monismus, dessen Verbindung mit der objektiven Teleologie also hier nicht so geschieht, dass der sittliche Endzweck in eine selbständige werthvolle Weltentwicklung eingestellt, sondern so, dass diese ihm eingeordnet wird. In umgekehrter Richtung realisirt die im engeren Sinne soziale Moral jene Verbindung. Mit dem Gedanken, dass das Wohl und der Fortschritt der Gattung den einheitlichen Endzweck des sittlich genannten persönlichen Handelns bilden, finden wir jetzt in der Regel den objektiven vereinigt, dass die Entwicklung der Gattung natürlichen Gesetzen gemäss zu immer grösserem Wohl, immer vollendeterer Ausbildung aufstrebe. Neben der religiösen Moral sind diese beiden Lehren die typischen Ausgestaltungen der Nothwendigkeit, einen objektiven Weltzweck vorauszusetzen, wenn man den Werth des individuellen sittlichen Handelns

von einem einheitlichen, also ausserhalb des individuellen Bewusstseins liegenden Endzweck ableiten will.

Macht man sich klar, wie wenig es einerseits gelungen ist, einen Endzweck des Handelns überhaupt oder des moralischen Handelns aufzufinden, wie entschieden andrerseits doch der Werth der einzelnen Handlung für uns davon abhängt, dass sie einem Zwecke dient, und wie über jeden erreichten Zweck sich ein neuer, den Werth des ersteren bestimmender erhebt: so liegt der Gedanke nahe, dass vielleicht die blosse Form der Zwecksetzung einen Werth enthalten mag, den wir missverständlicher Weise so ausdrücken oder deuten, als ruhe in einem Endzweck seinem Inhalte nach der Werth, der auf alles zu ihm Hinleitende ausstrahlt. Dies ist nur eine Erweiterung der Vorstellung, dass es nicht Werthe giebt, die wir als solche wollen, sondern dass wir umgekehrt das einen Werth nennen, was wir wollen. Diese Werthempfindung ist nun da, wo sich das Wollen unmittelbar, ohne besondere Stationen oder Schwierigkeiten realisirt, eine verhältnissmässig schwache. In solchen Fällen, wo es sich um direkte Befriedigung von Bedürfnissen oder Trieben handelt, sprechen wir auch noch nicht von Zwecken, sondern vielmehr erst dann, wenn sich eine Zwischenstufe hinter den momentanen Zustand einschiebt, die zum Objekte des Willens gemacht und realisirt werden muss, ehe der auf die weitere Stufe gerichtete Wille seine Befriedigung finden kann; zum Zweck wird das Gewollte erst dadurch, dass sich mittlere Wollungen davorstellen. Es scheint nun, als ob nicht nur der Zweck überhaupt als werthvoller empfunden würde, als jene einfachen unmittelbaren Wollungen; sondern als ob der Werth jedes Zweckes im Verhältniss der um seinetwillen gewollten Zwischenstufen oder Mittel anwüchse. Dies ist nicht etwa eine Inversion der scheinbaren Selbstverständlichkeit, dass, wenn ein Zweck uns besonders werthvoll erscheint, wir auch besonders viel Mittel für ihn zu wollen bereit sind. Ob wir

irgend etwas, dessen Vorstellung in uns an und für sich einen Trieb erweckt, uns praktisch zum Zwecke machen, das hängt davon ab, ob wir die Mittel, welche zu ihm hinführen, gleichfalls wollen oder ob sie ihrerseits Nebenwirkungen haben, die uns verhindern, sie zu wollen und damit zugleich, uns jenen Zweck zu setzen. Je vielgliedriger nun eine Zweckreihe ist, d. h. je mehr miteinander verbundene Wollungen sie enthält, desto mehr Wollen steckt in ihr als Ganzem, d. h. desto werthvoller ist sie als Ganzes, und begreiflich kondensirt sich dieser Werth in dem letzten Gliede, das sie für unser Bewusstsein enthält und das als ihr thatsächliches Resultat das Ganze repräsentirt, in dem Endzweck. Weil das Zweckwollen überhaupt ein grösseres Quantum Willen enthält als das einfache, eingliedrige Wollen, darum erscheint es werthvoller. Es wird von einigen Seiten angenommen, dass die Kategorie des Zwecks es ist, deren Anwendung den menschlichen Geist am entschiedensten von dem untermenschlichen scheidet; ebenso kann man sagen, scheide sie ihn von dem übermenschlichen, weil von einem Gotte nicht anzunehmen ist, dass sich erst vermittelnde Wollungen vor sein definitives Wollen schöben; so wird denn das Zweckwollen vielleicht am besten durch das sonst bedenkliche Epitheton charakterisirt, dass es das eigentlich menschenwürdige sei. In dem Aufbau der Mittel und Zwecke, in der Bereicherung und Bedeutung, die jeder Moment des Strebens dadurch erhält, dass eine Reihe früherer Momente um seinetwillen da war, er selbst aber der Träger höherer, umfassenderer Zwecke ist — darin liegt ein Werth, der nicht allein von dem Inhalt der Zwecke, sondern auch davon unabhängig ist, ob diese Reihen irgendwo ein Ende haben. In der Werthung des Zweckes als solchen haben wir eine konkrete Gestaltung jener ganz allgemeinen Ahnungen, die den Werth des Lebens in das Streben statt in seine Resultate, in das Suchen statt in das Finden verlegten. Erscheint die Funktion der Zwecksetzung als an

sich werthvoll, so haben wir in ihr die schmerzlich gesuchte Einheit der Zwecke, die der Inhalt derselben uns nicht zu gewähren vermag. Die Zweckreihen selbst divergiren in unversöhnlicher Weise; gemeinsam aber ist ihnen die funktionelle Form des Zwecks und zugleich damit erstens die Rückwirkungen dieser Funktion auf das Gefühl, zweitens die Folgen derselben auf die äussere, von unseren Interessen bestimmte Welt; denn welches auch die Zwecke sind, die wir in dieser verfolgen: wenn es überhaupt Zwecke sind, d. h. gegliederte Reihen von Eingriffen, in denen der Erfolg des einen immer zum Ausgangspunkt des anderen wird, so ist die Folge bezw. die Bedingung davon jedenfalls eine Organisirung unserer Interessensphäre, ein Ineinandergreifen ihrer Theile, eine Bearbeitung ihrer in dem Sinne, dass nicht nur kurze Impulse in ihr Befriedigung finden, sondern dass sich von jedem Punkte aus möglichst lange Bahnen geringster Widerstände eröffnen. Wenn Schopenhauer die Funktion des Wollens überhaupt als Einheitspunkt über die Mannigfaltigkeit der einzelnen Wollungen gestellt hat, wenn andrerseits das formale Sollen uns als das Gemeinsame aller sittlichen Forderungen erschien, so haben wir nun hier in der Funktion der Zwecksetzung ein Gemeinsames für die höheren Wollungen und Werthe.

Wenn wir die teleologische Betrachtung mehr nach der physiologischen Seite wenden, so gewinnen wir zu dieser Betrachtungsweise eine Analogie, die in der Ausführung Bd. I S. 183 über das Moralprinzip des Lebensmaximums angedeutet ist. Verfolgen wir nämlich den Bau des organischen Körpers gemäss der Frage, wozu jedes Organ oder jede Funktion diene, und finden, dass a die Funktion b, b die Funktion c u. s. w. steigere, so münden wir schliesslich den höchsten und allgemeinsten Funktionen gegenüber an der Erkenntniss, dass sie keiner weiteren angebbaren Funktion, sondern eben der Lebenserhaltung dienen. In dem Sinne, in dem auch der Darwinismus von Naturzwecken

spricht, erscheint das Leben schlechthin als der Zweck des Lebens. Die psychologischen Zweckmässigkeiten lassen sich als Fortsetzungen des gleichen Weges deuten; wenn wir also sagen, es käme nicht auf das Leben als blosse Funktion an, sondern auf seine Inhalte, so besteht vielleicht der Werth dieser Inhalte in garnichts Weiterem, als dass sie Mittel oder Träger einer besonderen Steigerung, Konzentrirung oder Sicherung des Lebens sind. Sie scheinen schliesslich selbständige, ausserhalb der blossen Funktion des Lebens stehende und von ihr erst zufällig realisirte Werthe zu sein und zeigen so den Prozess, der sich nachher im Einzelnen so oft wiederholt: dass die Produkte einer Entwicklung, die sich von dieser gelöst haben, dann wieder von aussen her als Faktoren scheinbar selbständiger Provenienz in sie aufgenommen werden. Wie die formale Funktion des Lebens diese Inhalte als scheinbar an sich werthvolle aufnimmt, während sie vielleicht nur Verdichtungen eben dieser Funktion sind, so, meinte ich hier, könnte man den Werth der Inhalte der Zwecksetzung, die materialen und desshalb einen bestimmten Endzweck fordernden Zwecke zurückführen auf die formale Funktion der Zwecksetzung überhaupt, die an sich als Werth empfunden würde und denselben auf ihre Inhalte in dem Maasse überträgt, in dem diese die Funktion selbst in sich kondensiren oder fördern. Wenn sich dem gegenüber natürlich sogleich der Einwand erhebt, dass das Böse sich nicht weniger der Form des Zweckes bedient, die Unsittlichkeit nicht weniger von der Zweckfunktion getragen wird — so kann doch vielleicht das Wesen der Unsittlichkeit so ausgedrückt werden, dass die von ihr angesponnenen Zweckreihen früher am Ende sind, dass sie nicht jenes weite Hinausbauen eines Zweckes über den anderen und weit über die Grenzen des Individuums und seines Lebens hinaus aufweisen, das den sittlich genannten Zweckreihen eigen ist. Dem widerspricht nicht unsere Bemerkung

(Bd. I S. 76), dass der Fluch der bösen That sich weiter zu erstrecken pflege, als der Segen der guten. Denn das besonders Tragische an dieser Thatsache ist gerade dies, dass die unheilvollen Folgen des Bösen sich gewissermaassen mechanisch einstellen, sehr oft ganz ohne den Willen des Thäters, ja gegen denselben. Dass wir in den Zweckreihen, die wir als sittlich empfinden, nicht so leicht oder überhaupt nicht zu einem letzten Gliede kommen, dass wir in keinem so leicht die volle Begründung seines Sollens anerkennen, sondern mit der Frage der Sanktion des Guten immer weiter und ins Endlose getrieben werden — das beweist gerade das grössere Quantum von Zwecksetzung, das im Sittlichen vereinigt ist, während die unsittlichen teleologischen Reihen viel eher für das Bewusstsein an ihren Endzweck gelangen, an das, womit die unsittliche Absicht nun wirklich befriedigt ist, ohne nach einem darüber hinausliegenden Zwecke zu fragen. Wenn die Eigenheit des ästhetischen Reizes die Ausdeutung vertrug, in der Fülle der angeregten Vorstellungen zu bestehen, die gerade die Form des Schönen in maximalem Quantum anklingen lässt, so besteht vielleicht der ethische Werth in der Fülle der Zweckvorstellungen, die sich an das fragliche Gut anschliessen, sei es, indem es ihre Krönung, sei es, indem es ihren Ausgangspunkt bildet. Dann würde es unserem Leben seinen Werth geben, dass es in der Form des Zweckes verläuft, wie denn die höhere sittliche Empfindung diejenigen uns zu Theil gewordenen Güter sehr gering taxirt, die nicht erst durch das Stadium, Zweck zu sein hindurch gegangen sind oder an die sich nicht weitere Zwecksetzungen anschliessen. Dies ordnet sich völlig in die allgemeine Tendenz des modernen Denkens ein, mit ihrer Auflösung der Substanzen in die Funktionen, des Starren und Dauernden in den Fluss rastloser Entwicklung — eine Tendenz des Erkennens, die sicher in Wechselwirkung steht mit den praktischen Bewegungen

einer Zeit, die sich gegen alle Rudimente überlebter, des Anspruchs auf Ewigkeit sich anmaassender Zustände richtet, und in der Lebendigkeit der Entwicklung, in der bewegenden Kraft, die jeden im Augenblick erreichten Punkt im nächsten zu überschreiten Willens ist, den Ersatz für die Ruhe und Sicherheit findet, mit denen frühere, dem Substanziellen und Unveränderlichen zustrebende Empfindungsweisen glücklich waren. Wie das ethische Handeln, wenn auch nicht durchgehends, so doch in einer Reihe seiner Provinzen jetzt nicht auf Festigung, sondern auf Verflüssigung geht, so wird vielleicht auch das ethische Erkennen die anerkannten Werthe, die man von der festen Form eines — entweder angenommenen oder gesuchten — Endzwecks abhängig glaubte, auf die formale Funktion des Zwecksetzens überhaupt zurückführen können. Diese Funktion giebt dann ihren Werth an die Objekte in dem Maasse ab, in dem dieselben günstige Bedingungen für ihren Ablauf oder ihre Kondensirung darbieten. Alle Endzwecke wären dann nur Verfestigungen und Hypostasirungen des teleologischen Prozesses als solchen, und die den ganzen Verlauf der Ethik beherrschende Ahnung, dass all die unendliche Mannigfaltigkeit der sittlichen Zwecksetzungen doch irgendwo zur Einheit zusammengehen müsste, erfüllte sich dann in der Form der Zwecksetzung überhaupt und in dem weiteren ihnen ebenso gemeinsamen Prozess, der den Werth dieser Funktion auf ihren Inhalt, ihr Objekt überträgt.

Neben dem Begriffe des Endzwecks ist nun der Begriff der Persönlichkeit zu untersuchen, wenn die Einheit der thatsächlichen oder der sittlichen Zwecke in Frage steht. Es ist die stillschweigende Voraussetzung des ethischen Monismus, dass die Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt für die ideale Einheit ihrer Zwecke entweder die Anregung oder wenigstens den Raum enthält. Möge die

sittliche Forderung unabhängig von den realen Zwecken bestehen, auf die sie doch aber jedenfalls wirken muss, oder mögen umgekehrt die letzteren ihr den Ursprung gegeben haben — in jedem Falle steht ihre Einheit im engsten Zusammenhange mit der Einheit der psychologischen Zwecke. Die grundlegende Form der letzteren kann man die Einheit der Persönlichkeit nennen. Denn die reale wie die sittliche Einheitlichkeit des Individuums könnte sehr wohl selbst dann bestehen, wenn der Zweck, in dem alle Fäden der Persönlichkeit zusammenlaufen, für jede Persönlichkeit ein anderer wäre. Es liesse sich ein ethischer Individual-Monismus denken, der keine Diskrepanz zwischen den einzelnen sittlichen Strebungen des Individuums anerkennt, dieselben vielmehr sich in einem einzigen höchsten Zweck vereinigen lässt — dagegen völlig zugiebt, dass diese letzten Zwecke für verschiedene Menschen durchaus verschieden wären und dass die Gattung keineswegs die Einheitlichkeit des sittlichen Endzwecks aufwiese, wie der Einzelne. Das Umgekehrte dagegen ist wenigstens für die ethischen Zwecke nicht denkbar; es kann keinen ethischen Gattungsmonismus geben, der nicht auch in dem Einzelnen festzustellen wäre, weil jede Diskrepanz innerhalb dieses zugleich eine in der Gattung ist, der er angehört. Desshalb ist eine gewisse Einheit der Einzelpersönlichkeit das Minimum, das der gewöhnliche ethische Monismus fordert, der sogar schon auf einen für alle geltenden Endzweck verzichten will. Wir untersuchen also jetzt die sogenannte Einheit der Persönlichkeit, insoweit sie mittelbar oder unmittelbar einen der Grundbegriffe aller Ethik bildet.

Mit dieser Einheit nun sind die ethischen Interessen zunächst durch Vermittlung des Seelenbegriffs assoziirt worden. Wo eine irgendwie gestaltete Substanzialität der Seele zum Zweck ihrer Unsterblichkeit vorausgesetzt wird, da ist das Seelenleben auch als ein einheitliches präjudizirt. Die substanzielle Einheit der Seele scheint unmittelbar jenen

Zusammenhang, jene harmonische Ordnung ihrer Inhalte zu bewirken, die man eben die Einheit der Persönlichkeit nennt. Während nun der gewöhnliche Fehler ist, dass Verhältnisse, welche innerhalb der Vorstellungen gelten, auf das Vorstellen als Ganzes übertragen werden — so kommen z. B. die weitaus meisten Vorstellungen über das Wesen der Seele zustande — findet hier das Umgekehrte statt: eine Qualität, die man der Seele als Ganzem oder als Funktion zuspricht, soll auch das Verhältniss ihrer Inhalte charakterisiren. Im Gegensatz dazu aber könnten wir annehmen, der Mensch als Ganzes sei eine Einheit, insofern er sich bewusst ist, es sei eine Person, die alle diese Empfindungen, Vorstellungen, Strebungen erlebt; aber in diesen brauchte desshalb ihrem Inhalte nach garkeine Einheit zu herrschen; es könnte ein metaphysischer oder physischer Punkt sein, von dem die Strahlen des Denkens ausgehen — aber nur dieses formale Zusammengehören verbände sie, während sie ihrem Sinn und Inhalt nach völlig auseinandergehen. Die Versöhnung der inneren Konflikte, die Hoffnung einer schliesslichen Harmonie der diskrepanten Triebe und Gedanken, die man aus der Einheit der Person, aus dem thatsächlichen Zusammenbestehen und Sichtreffen ihrer Elemente schöpfen möchte, beruht ganz auf jener Verwechslung zwischen demjenigen, was für die Form oder Funktion gilt, mit dem, was für den Inhalt derselben gilt. Wir können uns denken, dass eine fortgeschrittene physiologische Kenntniss uns die nervösen und zerebralen Vorgänge, die die psychischen Ereignisse tragen, als ein zusammenhängendes, verständliches, von einheitlichen Gesetzen regiertes Ganze zu zeigen vermöchte, während die psychologischen Inhalte, die Bewusstseinsbedeutungen jener Vorgänge, dennoch ganz unversöhnt, ohne jede gegenseitige Berührung oder Ableitbarkeit auseinanderliegen und den heftigsten Antagonismus zeigen; und diese Möglichkeit können wir sowohl

nach der metaphysischen wie nach der psychologischen Richtung fortsetzen. Jenes, indem die Einheit und Einfachheit der Seele, als wirkendes Wesen gedacht, durchaus mit der Diskrepanz ihrer Wirkungen als Inhalten zusammenbestehen kann; dieses, indem die psychischen Vorgänge ihrem Zustandekommen nach durchaus zusammenhängen, auseinander verständlich sein und ein nach durchgehenden Gesetzen geregeltes dynamisches System bilden können, während ihre Bedeutungen, ihre ideellen Inhalte, von jener realen und relativ äusseren Einheit ganz unabhängig sind. Den bekanntesten Fall solcher Disharmonie bilden die logischen Unzulänglichkeiten und Widersprüche des Denkens, von denen man mit Recht sagt, dass sie für den Psychologen, der nur die Gesetze des wirklichen Denkens sucht, genau gleichwerthig sind mit dem wahren und inhaltlich zusammenhängenden Denken. Die Logik ist indess nicht der einzige ideelle Gesichtspunkt, an dem sich Einheit oder Widerstreit der inneren Vorgänge unabhängig von dem einheitlichen Zusammenhange der psychologischen, sie realisirenden Kräfte ergiebt. Sittliche, eudämonistische, ästhetische, sachliche Forderungen treten mit ideeller Giltigkeit auf, und an ihnen gemessen scheinen die Inhalte unseres psychischen Seins oft genug unversöhnt gegeneinander gerichtet oder — was oft noch bezeichnender und noch unheilbarer ist — gegeneinander gleichgiltig dazustehen, während wir zugleich einerseits die Gesetze, die diese Bewegungen beherrschen, in ein harmonisches System einordnen, andrerseits die thatsächlichen psychologischen Vorgänge als solche durchaus als ein zusammenhängendes, dynamisch einheitliches Ganzes anerkennen könnten.

Diese mannigfaltigen Möglichkeiten haben nur den kritischen Werth gegen den Schluss vorsichtig zu machen, den man leicht aus der Einheitlichkeit, die die menschliche Persönlichkeit von irgend einer erkenntnisstheoretischen Kategorie

her aufweist, auf diejenige Einheit des Innenlebens zieht, die die schliessliche Versöhnbarkeit aller Konflikte und gegenseitigen Fremdheiten seiner Elemente garantire. Was aber bedeutet denn nun thatsächlich die nicht nur formale, sondern unter den Seeleninhalten der Persönlichkeit herrschende Einheit derselben? Ich glaube, dass wir unter einer einheitlichen Persönlichkeit, ganz allgemein gesprochen, eine solche verstehen, deren einzelne Seeleninhalte miteinander in einem nach empirischen Regeln der Psychologie begreiflichen Zusammenhange stehen. Wir erkennen z. B. Einheit der Persönlichkeit an, wenn ein Mensch, der im Verhalten gegen seine Vorgesetzten sehr servil ist, auch in seinem religiösen Leben sich knechtisch gegen das göttliche Prinzip stellt; auch dann nennen wir einen Menschen einen einheitlichen, wenn er den gleichen Reizen gegenüber zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen subjektiven Verhältnissen doch in gleicher Weise reagirt; andrerseits nennen wir es aber wieder einheitlich, wenn derjenige, der nach oben servil ist, sich nach unten hart und hochmüthig zeigt, oder wenn Jemand der Verschiedenheit der Reize auch jedesmal in entsprechend verschiedener Weise begegnet. Eben desshalb brauchten die Vertheidiger der einheitlichen Seele auch nicht vor den Erscheinungen des Hypnotismus und des sog. Doppelbewusstseins die Waffen zu strecken. Mit zweifelloser Zuverlässigkeit wird uns von Personen berichtet, die durch gewisse Einflüsse einen von ihrem sonstigen völlig abweichenden Charakter annehmen, Handlungen begehen, die sie sonst verabscheuten und deren sie sich, nachdem sie wieder in den normalen Zustand gelangt sind, absolut nicht erinnern, an die sich aber ihr Thun sofort und scheinbar ununterbrochen wieder anschliesst, wenn der somnambule Zustand zum zweiten Male eintritt. Hier sind also scheinbar zwei ganz getrennte geistige Persönlichkeiten innerhalb eines Körpers vorhanden, die abwechselnd in die Erscheinung treten. Will der psycho-

logische Monist dem gegenüber nicht wirklich mehrere „Seelen“ in demselben Körper anerkennen und seine Behauptung von der Einheitlichkeit der Seele auf jede derselben für sich beschränken, ohne sie auf den Komplex der zusammenhangslosen Seelenwesen erstrecken zu wollen — so kann er hervorheben, dass diese Veränderungen des Bewusstseinsinhaltes ja nicht von selbst eintreten, sondern immer die Folge gewisser Einflüsse sind, die auf die Seele geübt werden und sich nur quantitativ und in äusserlich auffälligerer Weise von allen anderen Einflüssen unterscheiden, die die verschiedenen Vorgänge in der Seele provoziren. Der Umschlag der Stimmungen, die Hingegebenheit an entgegengesetzte Eindrücke, die wechselnden Sympathien auch des normalen Lebens sind nur niedrigere Grade jener Mehrfachheit des psychischen Verhaltens, die uns am Somnambulen entgegentritt. In der Psyche des Letzteren sind nur die Elemente, die Spannkräfte derart günstig für die suggestive Einwirkung gelagert, dass das Quantum dieser letzteren scheinbar ganz ausser Proportion mit der Bedeutsamkeit der Folge steht. Es bleibt also auch dieser gegenüber der Gedanke in Kraft, dass gerade das verschiedenartige Verhalten der Seele gegenüber verschiedenartigen Veranlassungen ihre Einheitlichkeit beweise, während sie sich fortwährend verändern müsste, um gegenüber den fortwährend wechselnden äusseren Reizen gleichsam immer dasselbe Resultat zu ergeben. Die phänomenalistische Verschiedenheit der Inhalte giebt desshalb nicht weniger auf eine Einheit der Persönlichkeit Anweisung, als die äussere Gleichmässigkeit ihrer Erscheinungen es thun kann. Wenn uns eine Person durch allenthalben gezeigten Geiz einheitlich charakterisirt ist, so halten wir doch eine andere für nicht weniger einheitlich, bei der der Geiz durch gelegentliche Verschwendung unterbrochen wird, ja vielfach wird durch solches Zusammenkommen des begrifflich Entgegengesetzten die Persönlichkeit erst zu wirklicher Einheit ergänzt. Dies

gilt namentlich für das Verhältniss der sinnlichen und der vernunftmässigen Triebe in uns, in Bezug auf welches sowohl die durchgehende Bestimmtheit des Empfindens nach einer Seite hin wie ein gewisser regelmässiger Turnus der Bestimmtheiten den gleichmässigen Aspekt einer einheitlichen Persönlichkeit gewährt. Es zeigt sich also schon hier sogleich, dass ein Seeleninhalt mit jedem von zwei weiteren, einander durchaus entgegengesetzten zusammen bestehen kann, ohne dass die in einem von beiden Fällen behauptete Einheit des Seelenlebens dadurch in dem anderen ausgeschlossen wäre. Die Tendenz zu einer Entgegengesetztheit des Verhaltens wie in den obigen Beispielen durchzieht unser gesammtes psychisches Leben: die Färbung oder Bestrebung, die eine Provinz desselben charakterisirt, übt eine anähnlichende Wirkung auf die anderen aus, vermöge einer Art von Beharrungsvermögen setzt sich die an irgend einem Punkte begonnene Bewegung in gleicher Richtung und gleichem Rhythmus auf immer weitere fort; umgekehrt aber ist auch eine komplementäre Tendenz zu beobachten, derzufolge der Charakter eines psychischen Gebietes sein direktes Gegentheil auf einem anderen provozirt. Wie das Verhalten der Individuen untereinander einerseits durch Nachahmung und Suggestion, andrerseits durch Opposition und Selbständigkeitstrieb bestimmt wird, so das Verhältniss der Vorstellungen zueinander. Die Tendenz zum Rhythmus, d. h. zur Wiederholung gleichcharakterisirter Perioden ist wohl die gleiche, wie die zur Nachahmung, was besonders durch die Ueberlegung klar wird, dass doch auch die Bewegung der anderen Person, die wir nachahmen, dazu erst in uns als unsere Vorstellung produzirt werden muss, so dass, genau gesprochen, jede Nachahmung eines Dritten doch Nachahmung unserer selbst ist; im Rhythmus erhält die Selbstnachahmung gewissermaassen Dauerform. Durch das Mittelglied hindurch, dass die Handlung des Dritten nur nachdem sie zu meiner Vorstellung geworden

ist, mein Handeln beeinflussen kann, wird weiterhin auch die Tendenz zur Abwechslung und Komplementirung unter den Seeleninhalten wohl als dieselbe gelten dürfen, die sich in der Lust am Widerspruch und am „anders sein als die Anderen“ äussert. So scheint uns die Uebertragung des Charakters eines psychischen Bereiches auf den anderen ebenso verständlich, d. h. von der Einheit der Person getragen, wie gerade die Neigung, sich für das Verhalten auf einem Gebiet durch das völlig entgegengesetzte auf einem anderen gewissermaassen zu entschädigen. Es ist also nicht das logische Verhältniss der Seeleninhalte, nicht Uebereinstimmung oder Widerspruch zwischen ihnen, was über das Prädikat der Einheitlichkeit entscheidet, vielmehr die Thatsache, ob wir gewöhnt sind, bestimmte Eigenschaften nebeneinander bestehen zu sehen. Wenn wir von einer einheitlichen Persönlichkeit sprechen oder die Einheitlichkeit der Seele als sittliche Forderung aufstellen, so kann nur ein allerdings typischer Irrthum des Denkens darunter jene inhaltliche Parallelität oder einen sachlich nothwendigen Zusammenhang der Vorstellungen verstehen, der allein auf eine jenseits des Bewusstseins liegende substanzielle oder dynamische Einheit des Seelenlebens Anweisung geben könnte. Es ist dies derselbe, von mir schon öfter hervorgehobene Fehler, durch den uns die thatsächlichen, in fortwährender Erfahrung aufgewiesenen Zusammenhänge gewisser Dinge schliesslich als logisch nothwendig erscheinen — als ob syllogistischer Zwang den einen Begriff an den anderen knüpfte, während in Wirklichkeit nur die Erfahrung uns dies Zusammenbestehen der betreffenden Elemente zeigt; zeigte sie das Gegentheil davon, so würde auch dieses schliesslich sich zu dem Anschein einer logischen Konsequenz verdichten, wie wir denn auch wirklich sehen, dass streitende Parteien jede von zwei scheinbar sich gegenseitig ausschliessenden Erfahrungen als die logisch nothwendige behaupten. Genau angesehen, besteht die Ein-

heitlichkeit der Seele darin, dass wir psychologische Regeln kennen, nach denen wir den einen Seeleninhalt aus dem anderen herleiten oder wahrscheinlich machen können, und so von einem zum anderen fortschreitend alle Inhalte einer Seele als ein in sich zusammenhängendes Gewebe begreifen. Jene Regeln selbst aber sind ihrerseits offenbar nur kondensirte Erfahrungen über das thatsächliche Zusammenvorkommen dieser Inhalte. Wie sich das objektive Erfolgen aus der blossen zeitlichen Folge herstellt oder wenigstens aus dieser seinen konkreten Inhalt gewinnt, so das objektive Zusammengehören, die Einheitlichkeit der Inhalte aus dem blossen zeitlichen Beieinandersein. Es kann dabei ruhig zugegeben werden, dass es zur Vereinigung derselben einer apriorischen Funktion bedürfe; worauf es hier ankommt ist nur, dass diese sich ausschliesslich mit dem konkreten Inhalt füllt, den die Erscheinungen in der Zeit, nicht aber mit solchem, den der logisch begriffliche Zusammenhang ihr bietet. Kant sagt einmal, einen Gegenstand erkennen, bedeute nichts anderes, als in dem Mannigfaltigen seiner Anschauung Einheit bewirken. Ebenso aber kann man wenigstens in Bezug auf die Seele umgekehrt sagen, ihre Einheit bedeute, dass wir von dem Mannigfaltigen ihrer Inhalte Erkenntniss, Verständniss gewinnen, d. h. dieselben nach Regeln aufeinander zurückführen können. Mangels jeder tiefer dringenden Kenntniss der realen Kräfte indess, die die psychischen Erscheinungen verknüpfen, bleibt uns als Inhalt dieser Regeln nur das beobachtete zeitliche Verhältniss empirischer Seelenvorgänge.

In demselben Sinne ist auf die fundamentale transszendentale Thatsache aufmerksam zu machen, dass die Einheit eines Objekts oder ihr Gegentheil sich keineswegs aus dem blossen Aneinanderhalten seiner Qualitäten oder Stadien ergiebt, sondern immer eines besonderen für sie apriorischen Urtheils bedarf; dieses Urtheil hat das Maass der Verschiedenheit in den Erscheinungen auszusprechen,

welches nicht überschritten werden darf, solange das Subjekt noch als eines und dasselbe, als Einheit bezeichnet werden soll. Denn die Vorstellung, es sei noch immer dasselbe Ding, das sich nur geändert habe, findet offenbar in sich selbst keine feste Grenze gegen die Vorstellung, es sei ein anderes Ding. Bald ist es die äussere Form, bald eine Qualität, bald eine Relation, bald das Erfüllen einer Raumstelle u. s. w., dessen Beharren oder Nichtbeharren darüber entscheidet. Der Chemiker bezeichnet einen Stoff noch als denselben, wenn eine Formwandlung ihn für den Laien längst als einen ganz anderen erscheinen lässt. Von welchem Quantum qualitativer Aenderung ab uns die Identität des Objekts aufgehoben erscheint, darüber entscheidet nicht die isolirte Erfahrung über dasselbe, sondern ein an die Erfahrung herangebrachtes Urtheil. Wenn man sagt: der Gegenstand a hat sich geändert — so liegt darin ein dreifacher intellektueller Vorgang; erstens die Erfahrung, eine Aenderung hat stattgefunden; zweitens die weitere Erfahrung, neben derselben hat eine Beharrung stattgefunden; drittens das einer ganz anderen Erkenntnisskategorie zugehörige Urtheil: das Beharrende ist dem Veränderten gegenüber das Wesentliche, das eigentliche Subjekt. Dem letzteren Urtheil muss ein subjektiver Maassstab des Werthes oder der Wägung zum Grunde liegen. Die Urtheile über die Einheit der menschlichen Seele oder einzelner Provinzen ihrer können nur auf dieselbe Weise zu Stande kommen. Wenn wir, sobald überhaupt nur irgend ein Wechsel innerhalb des fraglichen Komplexes stattfindet, doch noch von einer Einheit seiner sprechen, so ist die Grenze objektiver Erfahrung überschritten und die ausserhalb der Dinge selbst liegende Werth- und Quantitätserwägung tritt in ihre Rechte: ob die beharrenden Theile gegenüber den wechselnden zu betonen sind und also ein in den verschiedenen Stadien mit sich identisches Wesen anzunehmen ist, oder ob das vom Wechsel ergriffene Theilquantum das wesentliche ist, so

dass man von dem Ersatz des früheren Wesens durch ein neues spricht.

Der Zweck dieser Erörterungen liegt in der Einsicht, dass die Einheitlichkeit der menschlichen Seele, aus der man die logisch-reale Einheit ihrer Zwecke so oft direkt oder vermittelt gefolgert hat, selber nicht in einer begrifflichen Einheit ihrer Inhalte besteht; vielmehr bedarf es einerseits eines ganz jenseits dieser letzteren stehenden, an sie erst herangebrachten Apriori, um sie in einheitliche oder wesensverschiedene abzutheilen; andrerseits, da die Synthese der entgegengesetzten Inhalte die Einheit und Verständlichkeit der Persönlichkeit nicht aufhebt, da dies vielmehr erst dann eintritt, wenn die Divergenzen das Maass des für gewöhnlich Beobachteten überschreiten, so ist die Einheit der Seele offenbar nur der Name für das empirisch normale Zusammenbestehen ihrer Inhalte, das zu der Vorstellung einerseits der logischen Koinzidenz derselben, andrerseits einer dieser zum Grunde liegenden, mehr oder weniger substanziellen Einheit auswächst.

Der einzelne Mensch zeigt indess noch eine andere, sein gesammtes Wesen umfassende Einheitlichkeit in sich, die weder in einem logisch systematischen Zusammenhang seiner Seeleninhalte, noch in der psychologischen Begreiflichkeit und Entwicklung des einen von diesen aus dem anderen besteht. Ich meine jene überhaupt nicht in Begriffe zu fassende Färbung der gesammten Vorstellungswelt, die den individuellen Menschen als solchen charakterisirt und jede seiner Aeusserungen als so ihm zugehörig kenntlich macht, wie man ihn am Klange der Stimme erkennt, welches auch die einzelnen ausgesprochenen Worte seien. In dem Kapitel über den kategorischen Imperativ erwähnte ich schon die Erscheinung des gleichmässigen Rhythmus, den die Lebensäusserungen einer Person auf ihren verschiedenen Gebieten tragen. Neben dieser formalen Einheitlichkeit aber steht noch eine mehr materiale, eine hellere oder dunklere, schlaffe

oder gespannte, ausgeglichene oder vibrirende Tönung des Ganzen; einen Ausdruck für diese finden wir höchstens mittels jener ganz dunklen symbolischen Assoziationen, wie sie sich etwa, auf anderem Gebiet, zwischen Tönen und Farben herstellen. An und für sich ist die Eigenart jeder Persönlichkeit etwas Unvergleichbares, und eben dieser Unvergleichbarkeit ihrer als eines Ganzen entspricht die Gleichmässigkeit, mit der sie jeden einzelnen ihrer Inhalte in jener besonderen, nur ihr eigenen Weise färbt, und so, ganz unabhängig von aller begrifflichen Uebereinstimmung oder psychologischen Begreiflichkeit der Inhalte selbst, ihrer Gesammtheit einen einheitlichen Aspekt verleiht; und es liegt auf der Hand, wie sehr alle Beziehungen der Menschen unter einander, alle Interessen und Lebensreize des Einzelnen innerhalb der Gesellschaft durch diese Thatsache bestimmt sind, welches Interesse also die Ethik daran hat, diese charakterologische Einheit des Individuums zu untersuchen; um so mehr, als sie doch auch eine Hinweisung auf die Einheitlichkeit der Ziele zu enthalten scheint, zu denen sich die Persönlichkeit sittlicher Forderung gemäss entwickeln soll.

Was diese, die Individualität der Person ausmachende Färbung ihres Gesammtinhalts nicht durch jenes psychologische Verständniss erschöpft sein lässt, dessen Gelingen uns soeben die ihr zugesprochene Einheit zu garantiren schien — ist das Folgende. Ich habe schon in anderem Zusammenhange erwähnt, dass die Kenntniss sämmtlicher Naturgesetze absolut nicht zur Bestimmung irgend eines wirklichen Ereignisses zureichen würde, wenn nicht ein vorhergehender, bestimmt qualifizirter Zustand als Thatsache gegeben wäre, auf den nun die Gesetze angewandt werden können, die aus ihm jeden späteren entwickeln. Ein Anfang, der in sich schon irgendwie charakterisirt ist, muss gegeben sein, um dem einen Naturgesetz vielmehr als dem anderen einen Angriffspunkt darzubieten. Dieser Anfang selbst

wieder ist nicht aus den Naturgesetzen herzuleiten, vielmehr ist in jedem Augenblick der genetischen Forschung irgend ein Punkt der letzte, der, als Realität gesetzt, nun den Naturgesetzen Anwendung gewährt und den sie zu den momentan gegebenen Ereignissen hin entwickeln; von einem anders charakterisirten Ausgangspunkt her würde eben derselbe Komplex von Gesetzen auf völlig andere Folgezustände geführt haben. Dies ist offenbar nun auch das Verhältniss der psychologischen Gesetze zu den psychischen Zuständen. Die ersteren, angenommen selbst sie wären Gesetze im Sinne der physikalischen, würden doch die Unbedingtheit ihrer Anwendung mit der völligen Unfähigkeit bezahlen, aus sich heraus die qualitative Bestimmtheit des Ausgangspunktes konstruiren zu lassen, auf den einwirkend sie dann die weiteren psychischen Vorgänge und Beschaffenheiten hervorbringen. Wären uns desshalb auch sämmtliche Gesetze der Vorstellungsverbindung und -entwicklung bekannt, so würden sie uns weder dazu verhelfen, überhaupt eine bestimmte Seelenverfassung noch die individuellen Charakterisirungen der einzelnen herzuleiten, wenn nicht irgendwelche bestimmten Seeleninhalte gegeben wären, die von jenen Gesetzen aufgenommen und weitergebildet werden und deren Verschiedenheit es bewirkt, dass die Einwirkung der gleichen Gesetze doch schliesslich so sehr verschiedene Gesammtresultate hervorbringt. Alle Reduktion der Erscheinungen auf einander, alle gesetzliche und verständliche Verbindung zwischen ihnen, die sie als Theile eines einheitlichen Ganzen auftreten lässt, setzt also eine ursprüngliche Gegebenheit voraus, eine von den Bewegungsgesetzen der Vorstellungen vorgefundene qualitative Bestimmtheit, die aus diesen Gesetzen nicht abzuleiten ist, sondern unter deren Voraussetzung erst ein gesetzliches und charakterisirtes Ganzes zustande kommt. Diese Nothwendigkeit eines auf psychologischem Wege nicht konstruirbaren Anfanges aller psychologischen Entwicklung, zugleich mit

dem entscheidenden Einfluss desselben auf die Qualität des Gesammtseelenzustandes ruft die Vorstellung wach, dass die in der durchgehenden Färbung und Stimmung des Seeleninhaltes bestehende Einheit der Persönlichkeit doch nicht in der zuvor behandelten Deutung aufgeht, wonach wir der Persönlichkeit nur daraufhin und insoweit Einheit zusprechen, als es gelingt, ihre Inhalte nach psychologischen Regeln in gegenseitige Verbindung zu setzen.

Die Thatsache selbst scheint mir unleugbar. Alle psychologischen Gesetze müssen, um sich bethätigen zu können, ein Objekt vorfinden, dessen Sein und Sosein sie selbst nicht bestimmen, dessen Qualität indessen diejenige des Resultates ihrer Bethätigung bestimmt. Aller Individualität d. h. aller einheitlichen Charakterisirung mannigfaltigster Lebensäusserungen eines Menschen liegt eine ursprüngliche, psychologisch unerklärbare Qualität zum Grunde. Allein, was sich der Herleitung aus psychologischer Verknüpfung entzieht, ist eben der Inhalt dieser Qualifizirung, nicht aber die Thatsache, dass er ein durchgehender und einheitlicher ist. Diese letztere, d. h. die Fortpflanzung der ursprünglich gegebenen Qualität auf den Gesammtumfang des Bewusstseins, ist durchaus Sache jener psychologischen Kräfte, die wir in den Regeln oder Gesetzen des Seelenlebens festzulegen suchen. Das, worauf es uns hier ankommt: dass thatsächlich eine formale charakterologische Einheitlichkeit unter den psychischen Aeusserungen eines Individuums herrscht, ist unabhängig davon, dass die qualitative Beschaffenheit, die inhaltliche Bestimmtheit dieser Einheitlichkeit nicht wieder aus denselben Kräften erklärt werden kann, die der Verbreitung derselben, der Durchdringung alles konkreten Vorstellens mit ihr vorstehen. So wenig Physik und Chemie erklären, wieso es gerade diese bestimmt qualifizirte und ursprünglich so und so gelagerte Materie giebt, wohl aber diejenigen Gesetze entdecken können, vermöge welcher die auf unerklärte Weise

gegebenen materiellen Elemente einen durch Wechselwirkungen zusammenhängenden Kosmos bilden: so bleibt auf der Psychologie die Verpflichtung ruhen, die vorhandene Einheit und Gleichmässigkeit des persönlichen Seelenlebens zu erklären — wenngleich nicht die individuelle Qualifizirung, die in der Form dieser Einheit auftritt. Wenigstens scheint die methodische Forderung, mit einer möglichst geringen Zahl von Prinzipien auszukommen, die Annahme zu involviren, dass nicht jeder neue psychische Akt jene Persönlichkeitsqualität von Neuem wie durch immer wiederholte Urzeugung erhalte, sondern dass man, nachdem sie einmal gegeben ist, nun ihr weiteres Vorkommen durch Uebertragung von dem Früheren auf das Spätere erkläre.

Um verständlich zu machen, wie dies geschehen kann, darf man wohl die Analogie mit sozialen Körpern heranziehen; auch diese bewahren ihre einmal erworbene, bestimmt charakterisirte Form, ohne dass man annehmen dürfte, jede neue Generation schüfe dieselbe von Neuem. Die Einheitlichkeit, welche eine soziale Gemeinschaft bei allem Wechsel ihrer Mitglieder aufzeigt, ist der Beharrung der organischen Form bei dem ununterbrochenen Wechsel ihrer materiellen Theile vergleichbar. Eine kraftbegabte forma substantialis, die eine Existenz oder Giltigkeit ausserhalb der Bestandtheile, die in sie eingehen, besässe, wird man für die Lösung des sozialen Problems so wenig wie des organischen annehmen, obgleich die Beseitigung dieser Hypothese im letzteren Falle gründlicher als im ersteren gelungen ist; indem mit Ausdrücken wie Volksseele, der Staat als Person, sozialer Körper, organische Einheit der Nation und ähnlichem noch gar zu leicht die Vorstellung einer von ihren Trägern unabhängigen Form und Einheit einer Gemeinschaft mitschwebt. Vielmehr wird die durch Generationen hindurch bewahrte Einheitlichkeit eines sozialen Gebildes wohl einfach dadurch zustande kommen, dass der Wechsel der Mitglieder nie gleichzeitig mit einem Schlage

erfolgt, dass sich vielmehr in jedem Augenblicke die sozusagen noch ungeformten Bestandtheile des Ganzen in der Minderzahl befinden und dem Einfluss und der Assimilirung seitens der älteren Generation anheimgegeben sind. Am unzweideutigsten tritt diese Verursachung der Formbeständigkeit etwa bei einem stark organisirten Beamtenthum auf, das Generationen lang seine äussere und innere Einheit behält, weil offenbar immer genug im Amte bleiben, um die neu Eintretenden zu schulen. Die einheitliche, beharrende Form komplexer Gebilde bei dem fortwährenden Tod und Ersatz ihrer einzelnen Bestandtheile wäre unmöglich, wenn nicht das ganz neu Eintretende sich beträchtlich in der Minderzahl befände; die sogenannte einheitliche Idee des Wesens würde ihre Kraft nicht zeigen können, wenn nicht die Bewegungen der Theile diese doch eine Zeit lang in gleicher Weise bestehen liessen, von welchen Bewegungen dann die neu Eintretenden in den gleichen Strom mitgerissen werden; im Verhältniss zum Bestand wird immer nur ein kleiner Theil in einer Zeiteinheit ausgesondert bezw. aufgenommen. So wird wohl auch das, was wir die Einheit der Person nennen, durch den um- und anbildenden Einfluss zustande kommen, den der schon bestehende psychische Status auf die Entwicklung jedes neu auftauchenden Reizes ausübt. Und zwar kann diese assimilirende Formung der eintretenden Vorstellung nach den beiden Bedeutungen hin stattfinden, die sie als Glied einer Einheit kenntlich machen: entweder, indem ihr eine Gleichheit, eine übereinstimmende Charakteristik mit den schon bestehenden Elementen mitgetheilt wird; oder, indem sie zwar an und für sich kein Analogon oder Vorbild in den vorgefundenen Elementen hat, aber eine von diesen freigelassene Stelle einnimmt oder eine sie ergänzende und stützende Funktion ausübt, kurz einen Charakter besitzt, auf den die bereits wirksamen Potenzen positive Anweisung geben, obgleich oder weil sie selbst einen material verschiedenen Inhalt haben.

Diese Ueberlegungen präjudiziren die Möglichkeit nicht, dass man einmal auf empirischem Wege einen Gedankeninhalt oder ein Strebensziel finde, auf das die Gesammtheit menschlicher Bethätigungen zurückzuführen ist, sei es, dass es als verborgene psychologische Kraft wirke, sei es, dass es als technisch-konstruktives Prinzip gestattet, alle realen Vorgänge in der Seele so anzusehen, als ob sie von ihm ausgingen oder darauf hinstrebten. Ob es wirklich ein solches Prinzip giebt, muss die Moralwissenschaft selbst in ihrer Entwicklung, nicht aber die Kritik ihrer Voraussetzungen ergeben. Diese hat sich nur dagegen zu richten, dass die Existenz eines solchen Einheitspunktes unbefangen vorausgesetzt werde. Für die bisherige Ethik steht die Frage meistens nicht so, ob es überhaupt eine derartige Einheit gäbe, sonder nur, welches ihr Inhalt sei. Obgleich die auf das letztere Problem gerichtete Bemühung das erstere überflüssig zu machen scheint — denn angenommen, die qualitative Bestimmtheit jener Einheit sei entdeckt, so wäre die allgemeine Möglichkeit dieser eben damit bewiesen — so ist es doch für die ganze Tendenz des Forschens von einschneidender Bedeutung, ob einem Komplex von Erscheinungen gegenüber das Ob oder nur das Wie seiner Einheit fraglich ist. Das zeigt sich sofort in den Rückwirkungen dieser Ueberzeugung auf die Behandlung der Einzelheiten. Wo der naive anthropologische Monismus vorliegt, wird z. B. selbst dann, wenn über den Inhalt der höchsten psychologischen oder ethischen Einheit noch nichts ausgemacht ist, eine Neigung zu systematischer Anordnung der Vorgänge und Potenzen herrschen. Ferner wird die Voraussetzung der Einheitlichkeit des Menschen als realen Wesens eine Rechtfertigung des ethischen Monismus abgeben, auch solange jene Einheitlichkeit nur generell, formal und ohne qualitative Bestimmung vorausgesetzt wird. Ich erinnere endlich auf empirischem Gebiete daran, wie sehr wir uns oft die Aufgaben der praktischen Menschenkenntniss dadurch er-

schweren, dass wir den einzelnen Menschen durchaus als eine Einheit, seine Handlungen durchaus als systematisch und teleologisch zusammenhängend begreifen wollen. Obgleich nämlich die ganz allgemeine Annahme einer Einheit der psychischen Aeusserungen als heuristisches Prinzip für die Erklärung derselben sogar durchaus nützlich scheint, so wirkt sie doch nach zwei Seiten hindernd. Erstens. Angesichts des Umstandes, dass jeder fremde Seelenvorgang, selbst der am unverhohlensten geäusserte, uns immer nur durch eine Hypothese, durch einen Schluss von dem Wahrnehmbaren auf das Nichtwahrnehmbare zugängig ist, sind wir häufig im Zweifel, ob wir einen unmittelbar bezeugten, mehr als Thatsache auftretenden psychischen Prozess oder Charakterzug anerkennen oder ob wir ihn verwerfen sollen, weil er nicht mit den sonst bekannten Charakterzügen der Person zur Einheit zusammengeht. In diesem Dilemma befinden wir uns nicht nur oft genug im praktischen Leben, sondern auch in der historischen Forschung, wo die sogenannte innere Wahrscheinlichkeit, d. h. die aus der präsumtiven Einheit der Person folgende Ablehnung konträrer Züge manchmal gegen die scheinbar thatsächliche Bezeugtheit derselben in Abwägung tritt. Es liegt auf der Hand, wie leicht hier der apriorische Glaube an die Einheit der Persönlichkeit die unbefangene Auffassung des Thatsächlichen stören kann. Zweitens. Da das immanente psychologische Verständniss allerdings darin besteht, dass der Zusammenhang, also irgend eine inhaltliche Einheit zwischen verschiedenen psychischen Thatsachen aufgezeigt wird, so scheint die Ablehnung jeder vorausgesetzten Einheit des psychischen Wesens die psychologische Erkenntniss eher zu unterbinden als zu fördern. Dies ist auch richtig, so lange es sich darum handelt, dass zwei Thatsachen auseinander erklärt werden sollen; bei blosser Zweiheit der Vorgänge liegt allerdings alle Erklärungsmöglichkeit nur in der Herstellung einer Einheit unter ihnen. Wohl aber

kann der Fall eintreten, dass ein dritter Vorgang gegeben ist, dessen Verständniss man sich dadurch abschneidet, dass man unter den beiden anderen eine einheitliche Verbindung voraussetzt. Dies ist z. B. bei der unverbesserlichen Rückfälligkeit in unsittliche Impulse, trotz aller dafür erlittenen Strafen, der Fall; sobald wir zwischen dem Empfinden und dem Wollen diejenige Verbindung als nothwendig und unbedingt annehmen, auf deren normalem Funktioniren aller präventive Zweck der Strafe beruht, so ist die erneute übermächtige Neigung zur Handlung völlig unverständlich. Nicht als ob sie nun wirklich verständlich würde, sobald man eine Trennung der einzelnen Funktionen annimmt, die der einen eine Weiterentwicklung ganz unabhängig von den Schicksalen der anderen gestattete; allein jedenfalls wird damit ein positives Hinderniss beseitigt, das der apriorische Monismus dem Verständniss bereiten kann. Die Klage, dass uns die Handlung jemandes unbegreiflich ist, stammt sehr häufig daher, dass wir zwischen dem psychischen Kräftekomplex, dem diese Handlung zugehört, und einem anderen ein festes einheitliches Zusammengehören annehmen. Hat sich nun der erstere zu jenem ausserhalb seiner bisherigen Inhalte liegenden Phänomen entwickelt, während wir an der Unveränderthеit des zweiten zu zweifeln keinen Grund haben, so erscheint uns jene Entwicklung unverständlich, nicht, weil sie an und für sich dem Charakter ihrer eigenen Seelenprovinz widerspräche, sondern nur, weil man die bisherigen Inhalte derselben mit der anderen, der die Handlung freilich widerspricht, in eine einheitliche Verbindung gesetzt hat und ihr Schicksal aus dieser Einheit nun nicht erklären kann. Dies ist z. B. leicht der Fall, wo ein energisches Gefühlsleben neben erheblicher Verstandeskraft besteht, und das erstere sich plötzlich zu einer ganz unverständigen Leidenschaft steigert. Dass wir vor einer solchen Entwicklung wie vor einem Räthsel stehen, an dessen Lösung wir oft von vornherein verzweifeln, liegt an der

Verbindung, die wir zwischen dem intellektuellen und dem Gefühlsleben der betreffenden Person gestiftet haben und angesichts deren es freilich unverständlich wäre, dass bei ungeändertem Intellekt das Gefühl eine so entschieden unverständige Wendung genommen habe. Ein anderes Beispiel, das mehr die nacheinander entwickelten, als die nebeneinander liegenden psychischen Zustände betrifft, bilden die Fragen der Versöhnbarkeit und der Verjährung. In dem Maasse, in dem man glaubt, dass alle Zustände der Person untereinander zu einer Einheit verbunden sind — in demselben wird man auf eine lange vergangene That noch die gleiche Reaktion eintreten lassen, als wenn sie soeben geschehen wäre; denn das Wesen, auf das Hass oder Strafe im gegenwärtigen Momente treffen, wird als das absolut identische mit dem vorgestellt, das ehemals sündigte. Die Negirung dieser psychischen Einheit der Person kann also ein wichtiges Moment für die Gestaltung unserer praktischen Erkenntnisse werden u. s. w.

Dieser zerpflückenden Betrachtungsweise gegenüber wird man hervorheben können, dass sie im Verhältniss zu den Thatsachen nicht bewiesen, im Verhältniss zu den Problemen nicht beweisend ist. Beides muss ohne Weiteres zugegeben werden; in letzterer Hinsicht hat sie thatsächlich nur kritisch und reinigend zu wirken, nachzuweisen, wieviel psychologische Metaphysik noch als unbefangene Voraussetzung in der Ethik steckt, und es der Detailforschung oder wenigstens anderen prinzipiellen Ueberlegungen zu überlassen, ob sie diese Metaphysik oder ihr Gegentheil bestätigen werden. Und was das erstere betrifft: dass die Disharmonie, die Zufälligkeit der natürlichen und historischen Entwicklung unserer psychischen Energien nicht besser bewiesen sei, als der Monismus, so mag dies schon wahr sein, allein es ist dem gegenüber mit voller Entschiedenheit aufrecht zu halten: affirmanti incumbit probatio. Die positive synthetische Behauptung ist auf Seiten der Harmonisten,

derer, die an eine entweder schon qualitativ bestimmte oder wenigstens formal vorauszusetzende Einheit des menschlichen Wesens und einen sachlich nothwendigen systematischen Zusammenhang seiner Elemente glauben. Nur dass der monistische Glaube so vielen Begriffsbildungen und Theorien zur Voraussetzung diente und schliesslich so innig mit ihnen verwachsen ist, dass er jetzt aus dem unbezweifelbar Feststehenden scheinbar auf blos analytische Weise herausgewonnen werden kann und so die Beweislast dem Gegner, als dem Angreifenden und den gegenwärtigen Stand Verändernden, zuschiebt — während doch offenbar nur er selbst über das Gegebene hinausgeht, die kritische Psychologie und Ethik aber einfach an der erscheinenden Verschiedenheit der Seelenthätigkeiten festhält, bis ihr von Fall zu Fall deren Einheit bewiesen wird.

Die Ablehnung eines höchsten Zweckes, in den alles, was man für sittlich hält, ausmünde, kann sich auf ein doppeltes Verhältniss unter den thatsächlichen Vorstellungen vom Sittlichen stützen: entweder auf ein gleichgiltiges, beziehungsloses Nebeneinander oder auf den positiven Konflikt derselben. Die Beziehungen dieser beiden Möglichkeiten zu einander sind für die Entwicklung des monistischen Problems sehr bedeutsam.

Von den verschiedenen Systemen ethischer Interessen, die in einem ausgebildeten Geiste nebeneinander bestehen und erhebliche Selbständigkeit erlangt haben, wird keines aus sich heraus zu einer prinzipiellen Vereinheitlichung mit dem anderen streben, so lange nicht die Ansprüche dieses die Erfüllung seiner eigenen erschweren. Eine gewisse Formirung des persönlichsten Innenlebens, die Vervollkommnung der beruflichen Leistung, die Erfüllung der

patriotischen, familiären und Freundespflichten — alle diese sittlichen Interessenkreise können allenfalls aneinandergrenzen, ohne sich in einer Weise zu schneiden, die eine besondere Versöhnung zwischen ihnen forderte. Entsteht ihnen gegenüber der Wunsch, ein einheitliches, höchstes Prinzip aufzufinden, von dem aus ihr Verhältniss als systematischer Stufenbau erschiene, so ist dies gewissermaassen von aussen an sie herangebracht, entstammt einem Einheitstriebe von besonderer Provenienz, oder einem einzelnen ethischen Interesse, dessen Intensität sich in dem extensiven Bestreben äusserte, alle anderen unter seine Aegide zu bringen, wie dies z. B. dem allgemein sozialen Triebe und noch auffälliger dem religiösen eigen ist. Wo nun eine Vereinigung derartiger Interessenkreise nicht gelingt, wo sie gleichsam in verschiedenen Ebenen liegen, die keinen Punkt miteinander gemeinsam haben, da wird sich der monistische Trieb unbefriedigter fühlen, als bei einem positiven, wenn auch konfliktvollen Aneinanderstossen derselben. Die Beziehungen des ethischen Monismus zum Widerstreit der ethischen Interessen sind nach dieser Richtung hin doppelte. Zuerst würden nebeneinanderliegende Pflichtenkreise häufig ihrem eigenen Inhalte nach garnicht in Konflikt kommen, wenn nicht ein dazutretendes höheres Prinzip erst einen solchen bewirkte, indem es zu jedem von ihnen ein besonderes, mit dem zu dem anderen unverträgliches Verhältniss aufweist; oder das Verhältniss zweier Pflichten mag sich ruhig und ohne wechselseitige Störung entwickeln, bis uns eine höhere Norm bewusst wird, an der gemessen zwar keine jener für sich, wohl aber gerade ihr gegenseitiges Verhältniss unhaltbar erscheint, so dass sie, indem eine von ihnen zum Weichen veranlasst wird, in Konflikt gerathen. Fälle der ersteren Art müssen vielfach innerhalb der christlichen Priesterschaft in jenem Wendepunkt ihrer Entwicklung im 4. Jahrhundert eingetreten sein, als der Priesterzölibat verkündet, und jeder, der die höheren kirchlichen

Aemter weiter ausüben wollte, zur Verstossung seines Weibes gezwungen wurde. Bis dahin hatte jene Pflichtenreihe, die Paulus selbst von dem Bischof fordert: dass er ein guter Gatte sein, sein Haus gut führen, seine Kinder in Gehorsam und Zucht halten solle — sich ungestört neben der entwickelt, die sich an sein kirchliches Amt anschloss. Indem nun die Kirche mit ihrer Forderung des Alles oder Nichts an ihn herantrat, mussten die religiösen Pflichten mit denen des Ehegatten in unheilbaren Konflikt gerathen. Das Wesentliche für uns ist, dass nicht die ersteren Pflichten sich von selbst zu der Unverträglichkeit mit den letzteren zugespitzt hatten, sondern dass die hierarchischen Interessen, die sich allmählich von dem rein religiösen differenzirt hatten, nun mit der selbständigen Forderung, als höchstes Prinzip zu gelten, der Persönlichkeit gegenübertraten und zu deren bisherigen Pflichten ein Verhältniss einnahmen, das ihr ferneres Nebeneinanderbestehen unmöglich machte. Der höchste, absolute Gesichtspunkt, der jetzt auftauchte, liess zwar ebenso den bisherigen religiösen wie den bisherigen familiären Pflichtenkreis gelten, aber durch sein verschiedenes Verhältniss zu ihnen brachte er sie in einen Konflikt, in dem eines weichen musste. Von einer anderen Seite gesehen, bildet dies geschichtliche Ereigniss ein Beispiel für den zweiten Fall: dass der Hinzutritt eines höchsten Prinzips die bisherigen Pflichten nicht sowohl ihrem Inhalte nach unmittelbar unverträglich macht, als vielmehr selbst in einen Gegensatz zu dem Verhältniss tritt, das diese untereinander haben, und so, um dies Verhältniss zu beseitigen, eine von ihnen beseitigen muss; infolge wovon dann zwischen beiden der Streit um die Selbstbehauptung entsteht. Das eigentliche, sozusagen politische Motiv des priesterlichen Eheverbotes war offenbar die Erwägung, dass derjenige, der sich dem Dienst der Kirche widmete, diesem auch ganz und gar und ohne durch irgend welche Sorgen und Interessen anderer Art abgezogen zu sein, angehören sollte.

Das Verhältniss des Kompromisses also, das bisher zwischen den kirchenamtlichen und den häuslichen Pflichten bestanden hatte, wurde mit dem höchsten hierarchischen Zwecke, der den ganzen Menschen für sich forderte, als inkompatibel erkannt; und die Unzulässigkeit des Kompromisses bedeutete die Unzulässigkeit einer seiner Seiten. Die Geschichte des Zölibats lässt uns ahnen, welche Konflikte sich zwischen beiden Pflichtenreihen entwickelten, ehe die eine oder die andere von ihnen definitiv wich. Die gleiche Konfliktform würde da auftreten können, wo Gesichtspunkte ästhetischen Charakters sich plötzlich als die beherrschenden über der bisherigen Verträglichkeit der Pflichtenkreise erheben, und nicht sowohl jeder der letzteren für sich, als das Verhältniss mehrerer untereinander dem neuen Ideal widerstreitet. Wenn also z. B. Pflichten des Berufes, der Familie, der Freundschaft, der politischen Interessen sich bisher in ein Leben getheilt haben, zwar ohne in Widerspruch zu gerathen, aber doch so, dass das Gesammtbild der Existenz zersplittert und unruhig erscheint, weil die verschiedenen Ansprüche sich fragmentarisch und unsystematisch durcheinanderschieben: so kann leicht ein irgendwoher aufgenommenes Ideal der Harmonie und formalen Einheitlichkeit der Lebensführung jene Pflichten in die schwersten Konflikte bringen; nicht, weil es mit jeder von ihnen an und für sich, sondern weil es mit der Bewährungsform unverträglich ist, die jede wegen ihres Zusammenbestehens mit der anderen angenommen hat. Es hängt dann von der Lebenskunst des Subjekts ab, ob es durch eine Umlagerung der Pflichtbewährungen ohne Verlust ihres Quantums der neuen monistischen Forderung genugzuthun vermag, oder ob dies nur durch Reduktion einiger derselben gelingt, in welchem Falle es dann zu einem um so heftigeren Konflikt zwischen ihnen kommen kann, als jenes höchste Prinzip vielleicht garkeine Entscheidung für eine derselben giebt,

sondern es für seine Erfüllung ganz gleichgiltig lässt, an welcher die Reduktion vollzogen werden soll.

Eine zweite, näherliegende Beziehung der monistischen Tendenz zum Konflikt der Pflichten, insoweit er sich aus ursprünglicher Beziehungslosigkeit derselben entwickelt, hält die umgekehrte Reihenfolge der Momente inne. Jenes Nebeneinander der Pflichtenkreise kann nämlich zu einem Gegeneinander durch blosse Erweiterung derselben werden, ohne dass ihre Zentra sich irgendwie verrücken. Dies ist sogar einer der regelmässigsten Wege, auf dem es zu Konflikten kommt: sittliche Interessen, die prinzipiell und von vornherein durchaus einander nicht stören, kommen dadurch in Kollision, dass das ihm selbst überlassene Wachsthum des einen sich auf Punkte ausdehnt, d. h. Kräfte und Mittel beansprucht, die ein anderes schon in Beschlag genommen hat. Aus dieser Situation heraus entsteht oft die Sehnsucht nach einem einheitlichen Prinzip des Handelns, das als letzte Instanz zwischen den streitenden Ansprüchen der Parteien entschiede, die doch, jede für sich, den Charakter völliger Sittlichkeit tragen. Während also in dem ersteren Falle ein acceptirtes höchstes Prinzip den Konflikt unter den bestehenden Pflichten entfesselt, führt hier umgekehrt der unter den Pflichten selbst ausbrechende Widerstreit zu der Kreirung eines höchsten entscheidenden Endzwecks. Von beiden Gesichtspunkten aus erscheint der Konflikt der Pflichten als die höhere, mit ihrer Einheit verwandtere Stufe der sittlichen Entwicklung, gegenüber ihrem ungestörten, aber beziehungslosen Zusammensein.

Bevor ich dies weiter ausführe, bemerke ich, dass der Widerstreit der Pflichten in doppelter Form auftreten kann, als logischer und als materieller. Unter jenem verstehe ich den Fall, dass eine Handlung ihrem Inhalte nach von einem sittlichen Interesse geboten, von einem anderen verboten wird, wie etwa der Antigone die Bestattung des

Polyneikes durch die Familienpietät zur Pflicht gemacht, durch die Pflicht des politischen Gehorsams aber untersagt war. Der materielle Konflikt entsteht dann, wenn zwei Pflichten sich zwar in ihrem Endzwecke und ideellen Inhalte garnicht widersprechen, jede aber zu ihrer Durchführung Zeit, Kräfte und Mittel des Subjekts beansprucht, die nur für eine hinreichend vorhanden sind; die eine würde also an und für sich gegen die Realisirung der anderen nichts einzuwenden haben, sondern macht ihr nur auf Grund der thatsächlichen Beschaffenheit des Subjekts sozusagen technische Konkurrenz. Man könnte jene erste Form den kontradiktorischen, diese zweite den konträren Widerstreit der Pflichten nennen. Dass beide häufig durcheinander und ineinander übergehen werden, die erstere sich in die mildere Erscheinung der zweiten kleiden, die zweite sich bei längerem Bestehen zu der Schärfe der ersten zuspitzen wird, liegt sehr nahe. Wir behandeln desshalb beide nicht in strenger Sonderung, ausser wo sich an diese ein besonderes ethisches Interesse knüpft.

Wird die Pflicht überhaupt erst von der Thatsache aus verständlich, dass der einzelne Mensch in Beziehungen zu anderen Einzelnen und zu Kreisen steht, so die Kollision der Pflichten dadurch, dass es für ihn eine Mehrheit derartiger Beziehungen giebt, und dass die Interessen der Individual- oder Kollektivwesen, zu denen er sittliche Beziehungen hat, irgendwie voneinander unabhängig sind. Indem die Handlung nun einerseits pflichtmässig geboten, andrerseits ebenso verboten ist, kollidiren die Pflichten sozusagen nicht nur in mir, sondern ausser mir, wenn sie auch ausserhalb meiner noch nicht den spezifischen Charakter der Pflicht haben; die Konflikte, deren eine Seite die sogenannten Pflichten gegen uns selbst bilden, entziehen sich gleichfalls diesem objektiveren Aspekt nicht, da in der Pflicht gegen uns selbst das Ich als forderndes dieselbe objektive Stellung gegen das Ich als leistendes hat, wie

irgend eine dritte Persönlichkeit. Der Typus solcher Konflikte entsteht, indem zwei Kreise entgegengesetzte Bedingungen zu ihrer Selbsterhaltung bedürfen und nun ein einheitliches Subjekt Mitglied beider ist. Dieser Gegensatz der Kreise in dem, was sie von ihren Mitgliedern verlangen, ist keineswegs immer ein zufälliger, derart, dass jeder die ihm wesentlichen Forderungen herausbildete, und sich dann erst ihre gegenseitige Verneinung ergäbe; sondern es bestehen vielfach Kreise nebeneinander, deren einer sich direkt aus und in Opposition zu dem anderen gebildet hat — um so häufiger, als dasjenige, was ursprünglich nur als Ergänzung einer aktuellen Ordnung gedacht ist, in dem Maasse, in dem es selbst zu einem Ganzen auszuwachsen strebt, als Ganzes fast unvermeidlich in eine oppositionelle Stellung zu jenem Bestehenden hineinwächst. So ist die kirchliche Gemeinschaft vielfach als Ergänzung, vielfach aber auch als Verneinung der weltlichen Ordnung entstanden, die doch dabei immer neben ihr bestehen blieb; so ist die höhere staatliche Organisation an vielen Stellen in direktem Gegensatz zu dem Sippschaftsprinzip erwachsen, ohne doch die Kraft desselben ganz aufheben zu können; so wird in privaten Verhältnissen manche Vereinigung, von der flüchtigsten Freundschaft bis zur Ehe, aus der blossen Sehnsucht nach einer Lebensrichtung geschlossen, die der aus den bisherigen Verbindungen sich ergebenden genau entgegengesetzt wäre — während eben diese früheren Kreise darum keineswegs ihre Ansprüche und Einwirkungen auf das Subjekt aufgeben. Das Individuum, das an mehreren solcher Kreise theil hat, gleichsam in ihrem Schnittpunkt steht, wird den Gegensatz ihrer Richtungen in sich fühlen, und zwar einerseits als Konflikt der Wollungen, andrerseits der Pflichten. Als Wollung stellt sich die Gebundenheit durch den Kreis dann dar, wenn die Interessen desselben mit einer sehr grossen Zahl der individuellen Triebe verschmolzen sind, so dass die Erfüllung seiner Forderungen

in der natürlichen Entwicklungsrichtung des Subjekts liegt, und sich derselben an und für sich kein innerer Widerstand entgegensetzt. Dieser Charakter der Freiwilligkeit, das Gefühl, mit dem, was man soll, zugleich dem eigensten Ich zu dienen, kann sich mit den Beziehungen zu mehreren Kreisen so fest verbinden, dass es ihnen selbst in dem Falle gelegentlichen völligen Gegensatzes zwischen diesen Kreisen erhalten bleibt. Das objektive Verhältniss, das sich hier subjektiv als Konflikt der Neigungen zeigt, tritt als Konflikt der Pflichten oder des Sollens auf, wenn jeder der fraglichen Antriebe sich schon an sich selbst nicht in völliger Harmonie mit dem Interessenkreise des Subjekts befindet. Das Sollen nimmt eine mittlere Stellung zwischen dem Müssen und dem Wollen ein; beim Müssen stellen sich der Handlung, die schliesslich aus einem überwiegenden Grunde doch gewollt wird, sehr starke Wollungen entgegen; bei dem freien Wollen garkeine; bei dem Sollen eine gewisse Anzahl, deren Ueberwindung das Maass des sittlichen Verdienstes angiebt. Wo die Bindung des Individuums an die Interessen eines anderen Individuums oder Kreises, dem es zugehört, noch nicht so vollständig ist, dass nicht persönliche Schwierigkeiten oder Gegenstrebungen sich noch dagegen auflehnten oder wenigstens nicht noch ein allgemeines Gefühl bliebe, als ob eine objektive Macht uns die aus jener Bindung heraus erforderte Handlung auferlegte — da sprechen wir von Pflicht; und in dem Fall der Entgegengesetztheit der Interessen der Kreise vom Konflikt der Pflichten. Das Vorkommen solchen Interessengegensatzes der Einzelnen und der Kreise ist, wenigstens in der abgeschwächten und allgemeinen Form: dass das Wollen und das Sollen der Menschen unendlich verschieden und unvereinbar sei — nie bestritten worden. Die empiristischen und skeptischen Richtungen der Ethik haben dies sogar mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, weil es ihnen den Mangel eines höchsten oder absoluten Prinzips

für das menschliche Streben zu beweisen schien. Angesichts dieser häufigen Betonung der Divergenz zwischen den Interessen der Individuen ist es merkwürdig, dass man die Entgegengesetztheit der Interessen innerhalb des Individuums so wenig beachtet hat. Die blosse Thatsache, dass der Einzelne doch, in höheren Kulturen, an einer ganzen Reihe von Kreisen betheiligt ist, die eine relative Selbständigkeit gegeneinander besitzen, hätte auf das Problem der entgegengesetzten Wollungen in ihm führen müssen; und da unter die allgemeine Funktion des Wollens auch das Sollen gehört, da dies nur ein besonderer, aber unter die übrigen Wollungen gemischter Fall jenes ist, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass unter den innerhalb des Individuums sich bekämpfenden Interessen auch eine Reihe von solchen, die zugleich unter die Kategorie der Pflicht gehören, sich finden werden.

Bleiben wir nun zunächst bei demjenigen Konflikt stehen, der sich aus der Zugehörigkeit des Einzelnen zu mehreren, in ihren Interessen entgegengesetzten Kreisen ergiebt, so wird besonders ihm gegenüber das Gefühl verständlich sein, dass der Untergang dessen, der sich im Konflikt befindet, also der Ausgang, den dieser auf der Bühne zu nehmen pflegt, den Konflikt und die Spannung garnicht wirklich löst. Die objektiven Forderungen bleiben nach dem Tode des Helden in ihrer Unversöhntheit weiter bestehen, da die verschiedenen Kreise, die sie tragen, dadurch nicht modifizirt werden; der Abgrund zwischen ihnen schliesst sich nicht, nachdem dieses Opfer hineingestürzt ist. Durch den Tod der tragischen Person wird der Knoten brutal durchhauen, „aus der Welt geschafft“, nicht sowohl gelöst, als seine prinzipielle Unlösbarkeit anerkannt. Eine eigentliche Austragung des Konfliktes zwischen Familienpietät und Staatsgehorsam findet in der Antigone nicht statt; die Gegensätze, deren jeder doch sittliche Würde besitzt, stehen

sich am Ende der Tragödie so unversöhnt gegenüber wie am Anfang. Eben darin, dass die Gegensätze den Tod des Helden überdauern, finde ich das eigentlich Tragische der Tragödie, das sehr missverständlich abgeschwächt wird, wenn man von der Befriedigung des sittlichen Gefühles oder gar von der Herstellung der sittlichen Weltordnung spricht, die der Untergang des Helden herbeiführen solle. Der Tod löst die tragischen Konflikte nicht anders, als man ein Exempel damit „lösen“ würde, dass man es durchstreicht. Daher kommt das Gefühl, das in allen derartigen Wirrnissen des Lebens vielleicht das furchtbarste ist: dass nicht einmal mit dem Tode — dem freiwilligen so wenig wie dem natürlichen — die Rechnung glatt aufgehen würde, dass auch damit sozusagen in der Sache selbst nichts gethan ist, und selbst um diesen ungeheuren Preis nicht das erkauft wird, was man eigentlich begehrt: die wirkliche Lösung, Glättung, Vereinheitlichung — weil dieses Bedürfniss sich eben nicht nur auf die zufällige persönliche Lage, sondern auch auf deren verursachende Momente richtet, und diese, nämlich die ausserhalb des Individuums gelegenen, im Interessengegensatz befindlichen Kreise, von jener Lösung nicht getroffen werden.

Der Eindruck eines tragischen Konfliktes resultirt übrigens nicht nur, wenn die Interessen verschiedener Gruppen, oder ein Gruppeninteresse mit einem Individualinteresse in Widerstreit geräth, sondern auch dann,. wenn objektive Ideale innerhalb einer Person, in der sie sich berühren, in Gegenstrebung gerathen. Ich glaube, dass hierin das tragische Motiv im Charakter Richards III. liegt. Warum ist das Stück eine Tragödie, die uns innerlich erschüttert, während es doch äusserlich angesehen nur die Geschichte eines Bösewichts darstellt, der nach Verübung zahlloser Schandthaten verdienter Weise untergeht? Um uns zu „erschüttern“, dazu braucht es, wie der sprachliche Ausdruck schon andeutet, einer Hin- und Herbewegung

unseres Geistes zwischen zwei irgendwie entgegengesetzten Punkten. Es ist erforderlich, dass der scheinbar ganz einheitliche Charakter Richards an einer solchen Zweiheit theil habe, damit er aus einem blossen Bösewicht ein uns interessirender Held, und damit aus der Kriminalgeschichte eine Tragödie werde. Ich glaube, der Konflikt, die absolute Differenz besteht hier zwischen den Idealen von Intellekt und Sittlichkeit, die sich sozusagen in völliger Gegenbewegung in Richard treffen. Auf jeder Seite wird die überlegene Intelligenz, die feine Abwägung der Mittel und der Ziele, der weite, berechnende Vorblick, die tiefe Menschenkenntniss Richards ans Licht gestellt; und indem nun in jedem Augenblick die ebenso exzeptionelle moralische Niedrigkeit danebengestellt wird, tritt sozusagen ein Konflikt in der Ordnung der Natur hervor, die hier zwei ideale Energien, Intellekt und Sittlichkeit, deren Harmonie von mächtigen Motiven des Fühlens und Denkens gefordert wird, in absolute Gegenstrebung gesetzt hat. Dass wir aus Richard III. nicht einfach die befriedigende Vorstellung eines abgestraften Verbrechers mitnehmen, sondern eine tragische Erschütterung, die nicht ganz zur Ruhe gekommen ist, auch wenn die sogenannte sittliche Weltordnung ihr Opfer hat — das ist der Ausdruck der oben ausgeführten Thatsache, dass mit dem Tode des Helden der Konflikt, in dem er stand, nicht versöhnt ist. Derselbe weist vielmehr über ihn hinaus auf die objektiven Forderungen oder Ideale, deren Gegenbewegungen sich in ihm wie zufällig treffen; er ist nur ein persönliches Beispiel, entweder für einen tiefgelegenen prinzipiellen Widerstreit zwischen ihnen oder wenigstens für die Möglichkeit, dass sie überhaupt in Widerstreit gerathen können — wodurch dann jedenfalls die von den monistischen Trieben vorausgesetzte Harmonie der Weltordnung zerstört ist. Und sie bleibt zerstört, auch wenn der einzelne Fall, an dem jenes latente Verhältniss oder diese Möglichkeit in die Erscheinung trat, eine Versöhnung dadurch

erhalten hat, dass sich wenigstens die äusseren Mächte des Seins zu Vollstreckern seiner inneren Unmöglichkeit gemacht haben. Das Nachwirken jenes sachlichen oder ideellen Konfliktes charakterisirt vielleicht die tragische Bewegung im Gegensatz zu der Empfindung des Traurigen, die das blos Persönliche der Schicksale begleitet — ungefähr wie, von der anderen Seite her, Kontraste und Unzulänglichkeiten des Einzellebens, die wir noch belächeln, leicht einen tragischen Zug erhalten, sobald sie als allgemein menschliche vorgestellt werden.

Obgleich Dichtwerke sehr gute Beispiele für den Konflikt der Pflichten liefern, so gilt doch ihre moralwissenschaftliche Brauchbarkeit in der Regel nur für die Stellung des Problems, nicht für seine Ausführung, welche keine ganz reine und unparteiische zu sein pflegt. Wenn zwei Pflichten kollidiren, so steht meistens eine davon dem Gemüth und Herzen besonders nahe, während die andere mehr eine objektive, kühle Forderung repräsentirt; es ist gewissermaassen das Apriori der Poesie, die erstere als die innerlich berechtigte, die andere als ein äusserliches, gleichsam mechanisches Gebot hinzustellen. Dass ein solcher Unterschied der Betonung für unser Gefühl besteht, gleichviel ob er objektiv ethischen Werth besitzt oder nicht, weist auf eine Schichtung unserer Pflichtvorstellungen hin, die für die Frage ihres Konfliktes von hoher Bedeutsamkeit ist. Die Verpflichtungen nämlich, die gelegentlich in uns in Konflikt gerathen, entstammen Pflichtenkreisen, die sich nicht nur nebeneinander entwickeln, sondern sich meistens auch nacheinander entwickelt haben. Dadurch wird die Möglichkeit von Konflikten überhaupt nahegelegt. Die Lebensbedingungen auch des gleichen Interessenkreises sind zu verschiedenen Zeiten so verschieden, dass, wenn die aus einer seiner Wachsthumsepochen stammende Pflicht sich irgendwie in eine spätere hinein erhält, es von vornherein wahrscheinlich ist, dass sie mit der in der letzteren ent-

wickelten Pflicht oft eine Disharmonie bilden wird. Die Gegenwart der sozialen Kreise, innerhalb deren unsere Pflichten liegen, werden doch von der Vergangenheit nicht nur so getragen, wie unser irdischer Wohnplatz von den geologischen Schichten; sondern jede Gegenwart ist zusammengesetzt aus Bestandtheilen verschiedenen Alters, deren jeder also insoweit sich unter anderen Gesammtbedingungen als die anderen gebildet hat. So trägt die Institution ihre einmal gewonnene Festigkeit oft mit partikularistischem Selbsterhaltungstriebe in ganz geänderte Verhältnisse hinein und entfaltet aus ihr heraus ihre ehemals gerechten Ansprüche, in Kollision mit denjenigen, die unter den jetzigen Bedingungen die gerechten sind. Dieses historische Durcheinanderwachsen der Interessenkreise übt seine Wirkungen aber nicht nur in der Entgegengesetztheit äusserer Forderungen, die an uns herantreten und entweder durch Kompromisse halbe Erfüllungen finden oder das Individuum zwischen sich zerreiben. Vielmehr, indem sich das Müssen zum Sollen verinnerlicht, überträgt sich der Kampf jener Ansprüche in die Seele, wo er dann erst die eigentliche und unversöhnliche Konfliktsform annimmt, weil der Widerstreit innerlich empfundener Pflichten sehr oft das Kompromiss nicht kennt, mit dem man sich äusserlichen Ansprüchen gegenüber beruhigt. Wenn überhaupt jedes Individuum in seinem Gefühlsleben sowohl wie in seinen äusseren Verhältnissen noch die Rudimente vergangener Gattungsentwicklungen vorfindet, wenn es, wie es thatsächlich der Fall ist, die Erbschaft der Gattung nicht unter Abzug ihrer inneren Widersprüche, gleichsam sub beneficio inventarii, antreten kann, so ist es fast unvermeidlich, dass auch die unter der Kategorie des Sollens auftretenden Impulse und Ideen in ihm in Kollisionen gerathen; und zwar um so mehr, als den praktischen Vorstellungen, die wir selbst zu gestalten die Macht haben, überhaupt eine grössere Mannigfaltigkeit und gleich-

zeitige Verschiedenartigkeit offen steht, als den theoretischen Ueberzeugungen — und doch kollidiren sogar diese letzteren, weil die Ueberzeugungen vergangener Perioden als Vorurtheile, unkritisirte Tendenzen, in alle möglichen psychischen Formen verkleidet, in jede Gegenwart mit ihren geänderten Erkenntnissen hineinragen.

Dies nun führt auf den besonderen Charakter, den die Konflikte der aus verschiedenen Perioden stammenden sittlichen Tendenzen tragen; in Kürze ausgedrückt stammt er daher, dass die Ueberzeugungen, welche ursprünglich verstandesmässigen Wesens sind, in späteren Epochen und nachdem das Erkennen zu anderen Inhalten fortgeschritten ist, in die Kategorie des Gefühlsmässigen eintreten und innerhalb derselben Dauerform annehmen. Die Forderungen, die die momentane Lage des engeren oder weiteren Kreises an uns stellt, sind relativ durchsichtig, begründbar und diskutabel; je weiter dagegen die historischen Verhältnisse zurückliegen, die eine Pflicht ausbildeten und die jetzt nur noch in vererbten Trieben oder in zur Reproduktion gerade zureichenden Rudimenten fortleben, desto tiefer wurzelt sie gerade in unserem Gefühlsleben, desto mehr liegt sie nach dem unbewussten, alogischen Theil unseres Wesens zu. Die äusseren Konflikte zwischen dem ethischen oder sozialen Konservativismus und der Tendenz des ungebundenen Fortschritts treten dann weiterhin äusserlich, aber auch innerlich, als solche zwischen der gefühlsmässigen und der verstandesmässigen Lebensrichtung, oder zwischen den Ansprüchen des Gemüthes und den Ergebnissen des Wissens auf. Dieser Dualismus, der die ganze Geschichte des sittlichen Lebens durchzieht, ist jetzt näher zu verfolgen. Was man auch über den Ursprung des Wissens und des logischen Denkens vermuthen mag, so viel scheint doch festzustehen, dass es ein späteres, differenzirteres, individuelleres Gebilde gegenüber den Gefühlen ist, insbesondere denjenigen Gefühlen, die dem sittlichen Handeln zum Grunde liegen.

Unsere Gefühle und Impulse steigen aus unbewussten Tiefen auf, die von der vorgängigen Gattungsentwicklung und der Vererbung in besonders hohem Grade abhängig sind; sie sind desshalb oft an ehemals fest gewordene Weltanschauungen angepasst, über die das jetzige Denken hinausgekommen ist. Unsere Instinkte, die Bedürfnisse unserer innersten Subjektivität haften unzählige Male an Vorstellungen gemüthlicher, religiöser, sentimentaler, sittlicher Art, die unser Verstand unwillig als überlebte Vorurtheile erkennt, und von denen wir doch nicht loskönnen. In diesem Dualismus spiegelt sich der der aktuellen und der vergangenen Weltanschauung. Wie im Geistesleben des Einzelnen klar bewusste und lange gehegte Gedanken schliesslich ins Unbewusste sinken, wie sie den Charakter und die Empfindungswelt färben und durch unzählige Umbildungen, Wirksamkeiten und Verdichtungen, in denen ihre ehemalige bewusste Form kaum wiederzuerkennen ist, Gefühle und Strebungen aus sich hervorgehen lassen: so bilden sich auch in der Gattung frühere Bewusstseinsinhalte und Erkenntnisse zu Gefühlen und instinktiven Grundlagen des Lebens um. In diesen Nachwirkungen lebt der Glaube und die Weltanschauung unserer Ahnen in uns fort. Das Empfinden passt sich an diese an, und während der Anpassungsprozess noch vor sich geht und seine Resultate sich festigen, ist das Erkennen schon weiter vorgeschritten. Die individuelle verstandesmässige Zuspitzung und Aufgipfelung erhebt sich über das gattungsmässige Niveau, in welchem sich der unbewusste, gefühlsmässige Theil unseres Seelenlebens bewegt, und das, weil es immer erst allmählich zu der Höhe jener aufsteigt, in jedem gegebenen Augenblick hinter ihr zurücksteht. Wäre also der Einzelne selbst in beiden Beziehungen nur ein Gefäss der soziologischen Wirksamkeiten, so steht er doch nach beiden Seiten hin auf ganz verschiedenen Entwicklungsstufen. Dem Fortschritt der intellektuellen Momente wird freilich im

Lauf der Zeit auch die Lösung der instinktiven Theile unseres Wesens von den überwundenen geistigen Entwicklungsphasen folgen, die jene ursprünglich bestimmten; allein dann werden andere Inhalte, welche jetzt auf der Höhe bewusster Intelligenz stehen, in dunkle Gefühlsform hinabgesunken sein und nun ihrerseits die Opposition des Gefühls gegen den inzwischen weitergeschrittenen Intellekt tragen. An diesem Punkte nun wird es klar, wieso der Konservativismus, für den die Form des Bestehenden, Gefestigten, als solchen das Kriterium der Werthe überhaupt bildet, sich gegen intellektuelle Fortschritte wehrt, die sich jedenfalls von dem gefühlsmässigen und die Vergangenheit repräsentirenden sozialen Niveau lösen. Thukydides berichtet eine Rede des Königs Archidamos in der Versammlung der Spartaner, die das vorliegende Verhältniss treffend beleuchtet. Der König führt aus, wie das unentwegte Festhalten der Spartaner an den überlieferten Institutionen und ihrer strengen Disziplin die Quelle ihrer Sittlichkeit und Tapferkeit wäre; all ihre Empfindungen würden durch das Beharren bei den alten einfachen Vorstellungen bestimmt. Desshalb seien sie auch vor allzu vielem Wissen auf der Hut, das nur dazu führe, die alten Institutionen zu kritisiren und zu verachten. Dies ist für unseren Standpunkt durchaus richtig. Die Entwicklungsstufe, die der Intellekt darstellt, negirt diejenige, welche dem Gefühl und den instinktiven Grundlagen der Sittlichkeit entspricht. Desshalb erwähnt auch Archidamos als hauptsächliche Träger der spartanischen Tüchtigkeit das Gefühl für Ehre und Schande, also eminent soziale Gefühle, die den Werth des Individuums ganz unmittelbar an seinen sichtbaren Wirksamkeiten für die Allgemeinheit messen und das persönliche, kritisch intellektuelle Bewusstsein an das von jeher festgestellte soziale Niveau binden. Die Anklagen, denen Sokrates erlag, ruhten auf dem gleichen Grundgedanken: man beschuldigte ihn, dass er die

Söhne klüger mache als ihre Väter seien, dass er zur Kritik der hergebrachten Konstitution des Staates aufreize, dass er nicht den Familienzusammenhang, sondern rationelle Gründe der Tüchtigkeit und Nützlichkeit als das rechte Band zwischen Menschen anspreche — und alles dies wurde in die Anklage zusammengefasst, dass er die Jugend moralisch verführe. Die Selbstherrlichkeit des bewussten Denkens, die freie Höhe, zu der sich mit ihm die intellektuelle Entwicklung aufgegipfelt hatte, erscheint als sittlich verderblich, indem sie sich gegen das augenblickliche soziale Niveau richtet, das seine Bestimmungen von einer Epoche niedrigerer Geistesbildung zu Lehen trug. Indem der höhere Intellekt diese überwindet und aufsaugt, erscheint er zugleich als Zerstörer der mit ihr assoziirten Moral.

Von hier eröffnet sich auch noch ein weiterer Blick auf die moralische Verurtheilung, die die rein intellektuelle Erkenntniss so oft von kirchlich religiöser Seite erfährt. Die Ergebung in den Glauben und die Vorschriften der Kirche bindet den Einzelnen im strengsten Maasse an ein soziales Niveau. So falsch die sprachliche Herleitung des Wortes Religion von religere sein mag, so gewiss gilt diese Bedeutung in sachlicher Hinsicht. Aber indem die Religion die Menschen von einheitlichem Ausgangspunkt aus und zu einheitlichem Ziele zusammenbindet, muss der objektive Vorstellungskreis, an den sie ihre Normen knüpft, ein relativ niedriger sein, weil er auch dem geistig Tiefststehenden aus der Gemeinde zugängig sein muss. Bei allen sonstigen Schwierigkeiten und Unverständlichkeiten des Dogmas pflegt doch das Fundament der von der religiösen Sittlichkeit geforderten Handlungen bei allen Religionen aus einfachen und wenigstens scheinbar leicht verständlichen Sätzen zu bestehen. Dem gegenüber bedeutet der intellektuelle Fortschritt eine wenigstens formale Loslösung des Einzelnen aus dem religiös-sozialen Vorstellungskreis; er ist Individualisirung und giebt dem Einzelnen einen Vorsprung

vor den übrigen, eine auf sich selbst ruhende Stellung über der Majorität.

Es liegt auf der Hand, wieviele Konflikte auch innerhalb des Individuums durch diese Schichtung von Sozialem und Individuellem, von gefühlsmässigen Antrieben und verstandesmässigen Ueberzeugungen entstehen müssen, um so mehr, als beide Seiten des Gegensatzes sowohl als subjektives, eudämonistisches Wollen, wie als sittliches Sollen, wie als objektive Zwecke jener früher angedeuteten Art auftreten, die ihre Realisirung als innere, aber gewissermaassen unpersönliche Nothwendigkeit empfinden lässt, als die Aufgabe, die im Weltplan auf uns kommt. Aus je abstehenderen historischen Epochen die Inhalte unseres Sollens stammen, desto ferner scheinen sich auch gleichsam die Seelenprovinzen zu stehen, die sie realisiren, und desto unversöhnter und ohne gegenseitigen Berührungspunkt entwickeln sie sich nebeneinander. Dies tritt namentlich da hervor, wo sich die bewusste Intelligenz auf das praktische Handeln richtet, und ein ganz anderes für richtig halten muss, als das, was der Charakter und die instinktiven Triebe gleichzeitig realisiren. Wir mögen überzeugt sein, dass das selbstlose Handeln unvergleichlich höheren Werth hat, als das egoistische — und handeln doch egoistisch; wir sind davon durchdrungen, dass die geistigen Freuden viel dauerndere, reuelosere, tiefere sind als die sinnlichen — und jagen doch wie blind und toll hinter diesen her; wir sagen uns tausendmal vor, dass der Beifall der Menge weitaus durch den von ein paar Einsichtigen aufgewogen wird — und wie Viele, die dies nicht nur sagen, sondern aufrichtig glauben, lassen nicht hundertmal diesen im Stich um jenes willen! Wo diese merkwürdige Diskrepanz zwischen der Theorie und der Praxis des Lebens vorkommt, ist sie vielleicht so zu erklären, dass der praktische Charakter auf ältere Vererbungen zurückgeht als der Intellekt. Der tiefere und im letzten Grunde entscheidende Zug des Willens weist

auf sehr früh in der Gattung ausgebildete Strebungen hin, wie seine Festigkeit, seine Unbewusstheit, die in ihm stattfindende Uebereinstimmung sehr Vieler, in den verschiedenartigsten Verhältnissen Befindlicher beweist. Jedenfalls nun waren die früheren Epochen, in denen jene charakterologischen Tendenzen sich bildeten und zweckmässig waren, wie man auch über ihren ethischen Werth letzter Instanz im Verhältniss zu der unseren urtheilen mag, roher, impulsiver, unindividueller als diejenigen, die den Intellekt, dieses späteste Produkt der organischen Entwicklung, züchteten; und selbst das, was in ihnen nützlich und sittlich war, wird unter geänderten Verhältnissen oft den Charakter wechseln, z. B. polygamische Neigungen, die zu einer Zeit entstanden sind, als Polygamie die sozial angemessene Eheform war, werden, ohne eine inhaltliche Aenderung erfahren zu haben, unsittlich wirken, sobald sie auf ein Mitglied der inzwischen monogamisch gewordenen Gesellschaft vererbt werden. Durch ein weiteres Mittelglied hindurch stellt sich diese Begründung der häufigen Disharmonie zwischen dem, was wir thun, und dem, was wir selbst darüber urtheilen, so dar. Das intellektuelle Gesammt- und Durchschnittsniveau der Gruppe ist, wie ich mehrfach erwähnte, ein relativ niedriges; das geistige Leben, das jeden am ununterbrochensten und unvermeidlichsten umgiebt, das die frühesten und sichersten Eindrücke auf ihn macht, ist jenes intellektuelle Minimum, das den Gemeinbesitz der Gruppe bildet, und über das sich dann erst die Verfeinerungen und Steigerungen des Geisteslebens in grösserer oder geringerer Individualisirung und Isolirung erheben. Nun wiederholt sich der Entwicklungsgang der Gattung insoweit am Einzelnen, als auch dieser von dem Befangensein im Gefühls- und Willensmässigen, das die frühsten Bewusstseinsepochen charakterisirt, sich erst allmählich zu umfassender intellektueller Funktionirung entwickelt. Dies mit dem soeben Gesagten zusammengenommen ergiebt, dass der Einzelne in der Zeit, in der seine Gefühls- und Willenstendenzen,

also die Bestimmungen seines praktischen Charakters, sich bilden, von relativ niedrigen geistigen Eindrücken umgeben und beeinflusst ist. Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass diese Grundzüge des Willens und des sittlichen Wesens oft schon völlig fest geworden sein werden, wenn die Entwicklung des höheren Intellekts beginnt; zu welchem Inhalt dieser auch gelangen mag, er wird dann nicht mehr immer im Stande sein, jene praktischen Willensrichtungen, die sich unter ganz anders charakterisirten theoretischen Beeinflussungen gebildet haben, zur Konformität mit den höheren individuellen Einsichten der späteren Zeit umzugestalten. Dass in der einzelnen Lebensfrage uns die richtige Einsicht zu spät kommt, d. h. nachdem wir schon falsch gehandelt haben, das ist sehr oft nur die singuläre Folge davon, dass uns im Ganzen des Lebens die Einsicht zu spät kommt, d. h. dass die feineren und tieferen intellektuellen Eigenschaften sich erst einstellen, wenn der niedrigere und primitivere soziale Geist, der uns in der Bildungsepoche unserer eigentlich produktiven und Charakterkräfte umgab, diese bei Vielen längst unappellirbar festgelegt hat. Wir verstehen ebendarum auch die umgekehrten, freilich seltneren Fälle, in denen das sittliche Wesen eines Individuums reiner, konservativer, hingebender ist, als es seinen theoretischen Ueberzeugungen entspricht, die dem Skeptizismus oder dem absoluten Egoismus ergeben sind. Denn jener Bezirk durch die Gruppe verbreiteter Ueberzeugungen, die in der Sprache, der Religion, den Sitten, in den Institutionen und den Objekten des täglichen Lebens niedergelegt sind und die frühesten Epochen der Bildung beeindrucken, enthält neben unzulänglichen und niedrig primitiven Bestandtheilen doch einen Kern einfacher, geradliniger Sittlichkeit. Wo die Beanlagung des Individuums gerade zur Aneignung dieser neigt, da wird die in einer späteren Epoche darüber gelagerte Schicht formal höherer, intellektueller Ueberzeugungen die Richtung des Gefühls- und Willenslebens

so wenig mit sich konform gestalten können, wie in dem ersteren, inhaltlich umgekehrten Falle. Desshalb macht eine derartige Sittlichkeit, die durch einen gleichzeitig in der Theorie vorhandenen Skeptizismus oder frivolen Egoismus hindurchschlägt, auch immer den Eindruck des Einfachen, Unreflektirten, aus den tieferen, noch unkomplizirten Schichten der Seele Aufsteigenden. Nachdem die praktischen Interessen die Anregung zur Bildung theoretischer Inhalte gegeben haben und in niedrigeren Verhältnissen diesen auch noch immer an Höhe der Ausbildung überlegen sind, findet von einem gewissen Punkte der Kulturentwicklung an diese Umkehrung des Verhältnisses statt, dann nämlich, wenn der Einzelne sich in seiner Bildung weit über das soziale Niveau erhebt. Indem das letztere dann denjenigen Theil seines Intellekts bestimmt, der sich mit der Formirung seines Charakters gleichzeitig bildet, ist dem individuellen Intellekt die Möglichkeit gegeben, bei fortschreitender Geistesbildung eine Stufe zu erreichen, auf die der Charakter dann nicht mehr mit gleicher Schnelligkeit nachkommen kann.

Dass dieser Dissens unserer Wesensbestandtheile, der sich aus der Ungleichzeitigkeit ihrer Entwicklung ergiebt, als Konflikt innerhalb des Sollens empfunden wird, wird insbesondere durch das eigenthümliche Verhältniss nahegelegt: dass die intellektuellen Funktionen zwar, indem sie die später ausgebildeten sind und sich über die mehr instinkthafte Geistesverfassung erheben, gegenüber dem sozialen Niveau und der Allgemeinheit primärer Triebe den Charakter der Differenzirtheit und Individualisirung tragen — dass aber andrerseits, ihrem Inhalte nach, gerade sie den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit, auf überpersönliche Richtigkeit machen, während das Gefühls- und Willensleben der persönlichste, unmittheilbare Theil der Persönlichkeit sei. Durch diese Doppelstellung, die sowohl den dunkleren, gefühlsmässigen, wie den klareren, verstandes-

mässigen Theilen unseres Ich eigen ist, und die jedem von beiden die Voraussetzung für gelegentliche Beanspruchung des Primates gewährt, entstehen jene häufigen Konflikte, in denen wir einerseits in dem „dunklen Drange“ und in dem, was wir uns etwa noch von „kindlichem Gemüth“ bewahrt haben, die rechten Führer des Handelns zu besitzen glauben, andrerseits doch eine Verpflichtung zur logischen Konsequenz, zur Dirigirung des Lebens gemäss der bewussten Intelligenz und der objektiven Inhalte des Wissens fühlen.

Wenn wir von dieser Wendung der Konfliktsfrage in die intimsten Entscheidungen der Lebensführung nun wieder auf den Ursprung der kollidirenden Pflichten aus sozialen Kreisen, die von entgegengesetzten Interessen bewegt sind, zurücksehen, so kann man diese Kreise gewissermaassen nach drei Dimensionen zueinander ordnen: im Nacheinander, Nebeneinander und Uebereinander. Von den beiden ersteren Verhältnissen von Kreisen ist die Möglichkeit, in dem Einzelnen, in dem ihre Ansprüche sich schneiden, Konflikte zu bewirken, hinreichend klar. Unter dem Uebereinander von Kreisen verstehe ich nun dasjenige Verhältniss, in dem der eine Kreis den anderen als den untergeordneten einschliesst: die Menschheit als Ganzes den Verband des Staates, der Staat den Familienkreis; oder der Berufsverband als Ganzes den einzelnen Bezirk, dem der Einzelne unmittelbar angehört, und dieser wieder etwa das besonders enge Verhältniss zu dem einen oder anderen Mitglied dieses Bezirkes u. s. w. Während nun die beiden vorhergenannten Verhältnisse Formen des Aussereinander von Kreisen sind, und so die gegenseitige Gleichgiltigkeit ihrer Ansprüche von vornherein deren Auswachsen zu gelegentlichen Konflikten nahelegt, scheinen umgekehrt jene übereinandergebauten Kreise in dem Verhältniss der Zusammengehörigkeit zu stehen. Die früheren Konflikte kamen dadurch zustande, dass ein Individuum Mitglied zweier Kreise war, die, an sich einander fremd, sich in ihm

schnitten; hier ist nun der eine Kreis schon ein Bestandtheil des anderen, und damit gehört der Einzelne nicht sowohl zwei Kreisen, als demselben Kreise, dem übergeordneten, zweimal an: einmal unmittelbar und dann als Mitglied des engeren, der in jenem eingeschlossen ist. Indem er nun der Forderung des einen von diesen genügt, dient er jedenfalls in irgend einem Maasse auch dem anderen, da jede Förderung des Theiles mittelbar auch eine des Ganzen ist, jede Förderung des Ganzen auch dem Theile zugute kommen muss. Wenn sich dennoch zwischen den so gelagerten Kreisen Konflikte innerhalb der Einzelperson geltend machen, — wenn sich etwa die Geschwisterpflicht gegen die allgemeine Familienpflicht, die letztere gegen die patriotische, diese gegen die Menschenpflicht überhaupt erhebt — so müssen sie nicht nur in der Praxis besonders schwer zu schlichten sein; sie stellen auch, da die Praxis schliesslich nach einem allgemeinen gefühlsmässigen Ueberschlage der sittlichen Gewichte zu entscheiden pflegt, eine der komplizirtesten Aufgaben der Moralwissenschaft dar, die die teleologischen Begründungen dieser entscheidenden Gefühle zur Klarheit zu bringen hat. Die besondere Schwierigkeit in beiderlei Beziehung liegt bei diesen Konflikten darin, dass es garnicht in Frage steht, ob man überhaupt dem einen oder ob man dem anderen Kreise dienen solle; sondern da man thatsächlich mit jeder der Handlungen, deren Forderungen kollidiren, beiden Kreisen dient, handelt es sich um quantitative Abwägungen: ob das Minus an unmittelbarem Dienste, das etwa die eine Seite der Alternative bedeutet, durch das Plus an mittelbarem Dienste ausgeglichen wird; ob eine Handlung, die einem von beiden Kreisen unmittelbar nützlich ist, nicht durch ihre Nebenerfolge für den anderen die Förderung jenes wieder aufhebt; ob, in den Wechselbeziehungen zwischen den grösseren und den kleineren Kreisen, die letzteren mehr als blosse Elemente der maassgebenden ersteren, oder diese mehr als bloss technische

Zusammenfassungen der konkreten und allein werthvollen indivduelleren Gebilde anzusehen sind u. s. w. Da das Ineinander der Kreise jeder That gleichgerichtete Wirkungen auf beide verschafft, so kann eben nur das Quantum derselben fraglich sein, und derartige Fragen sind ausserordentlich viel diffiziler als andere, bei denen es sich um ein qualitatives, generelles Entweder-Oder handelt. Die Reduktion von Problemen auf Quantitätsfragen erleichtert dieselben erheblich, wo objektive Maassstäbe und Messmöglichkeiten vorhanden sind, erschwert sie aber ebenso, wo dies nicht der Fall ist. Gegenüber der Feinheit der Abwägungen des blossen Mehr oder Weniger sind die Konflikte zwischen den Interessen ganz getrennter Kreise, zwischen denen ein einfaches Ja oder Nein, Rechts oder Links, in Frage steht, relativ grob und primitiv.

Um so ungeeigneter erscheint demnach der Vorschlag, alle Konflikte von Pflichten überhaupt auf ein nach quantitativen Gesichtspunkten aufgestelltes Schema zu reduziren, und nun aus der gegenseitigen Stellung der Pflichten innerhalb dieses Schemas unmittelbar das Verhältniss ihrer Wichtigkeit und Würde abzulesen. Diese Lehre konstruirt Pflichtgebiete von verschiedener Ausdehnung — das individuelle, das soziale, das humane —, und bestimmt nun, dass im Konfliktfalle diejenigen Normen zu bevorzugen seien, in denen ein allgemeineres Pflichtgebot zum Ausdruck kommt, oder die in ein umfassenderes Gebiet mit ihren Wirkungen hineinreichen. So plausibel im ersten Augenblick ein derartiger Entscheidungsgrund sein mag, der von dem einfachen und durchgreifenden Gedanken ausgeht, dass die Vielen wichtiger sind als die Wenigen und dass die Pflichten eigentlich nicht mehr kollidiren könnten, sobald man die Differenzen in dem Quantum ihrer Beziehungen einmal festgestellt hätte — so plausibel dies scheint, so wenig ist es auf die Dauer haltbar. Denn es vernachlässigt neben dem Quantum der Extensität völlig das Quantum der In-

tensität, das sich mit jenem kreuzt. Wenn jene Reduktion des Werthes der Pflicht auf die Theilnehmerzahl des von ihr berührten Kreises auch selbstverständlich die Voraussetzung des ceteris paribus macht, d. h. nur bei gleicher Intensität der Wirkung auf alle Mitglieder die Zahl derselben zum Kriterium setzen will, so ist damit für den häufigsten und schwierigsten Fall keine Entscheidung getroffen: dass nämlich die Intensität der Wirkung mit ihrer Extensität konkurrirt; wie haben wir zu entscheiden, wenn eine Handlung, die auf Wenige, aber auf jeden von ihnen sehr stark wirkt, ebenso als Pflicht auftritt wie eine gegentheilige, die auf Viele, aber auf jeden von ihnen sehr schwach wirkt? Hier lässt uns jenes Kriterium vollkommen im Stich; es gilt nur, wo das Intensitätsmoment auf beiden Seiten völlig gleich ist, also überhaupt aus der Berechnung ausgeschaltet werden kann; die leiseste Ungleichheit in ihm lässt sofort beide Seiten einander völlig inkommensurabel erscheinen. Dies eben macht Pflichtenkonflikte so oft unheilbar, dass wir keinen Maassstab besitzen, durch den die Intensität der Wirkung unseres Handelns objektiv vergleichbar würde mit der Extensität derselben. In einer Reihe solcher Fälle trifft thatsächlich das sogenannte sittliche Gefühl mit grosser subjektiver Sicherheit und scheinbarer Feinheit der Abwägung seine Entscheidungen. Allein an dieser Thatsache eben beginnt die Aufgabe der Moralwissenschaft, welche zwar nicht zu prüfen hat, ob solche Entscheidungen absolut genommen richtig sind oder nicht, wohl aber zu erforschen, auf welche Momente innerer unbewusster Abwägung hin sie erfolgen. Thatsächlich aber steht sie hier noch einem völligen Geheimniss gegenüber. So wenig die Philosophie schon den Maassstab aufzuzeigen vermochte, nach dem das eudämonistische Empfinden die Intensität des Lust- oder Schmerzgefühles gegen seine Dauer abwägt, so wenig weiss sie — selbst die Kenntniss und Unzweideutigkeit

des definitiven sittlichen Werthes vorausgesetzt — das Verfahren zu bestimmen, nach dem wir die Intensität seiner Verwirklichung gegen deren Extensität abmessen. Bei dem Versuche vielmehr, dies Verfahren ins Bewusstsein zu erheben, greifen wir, gemäss der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens, immer nach der Vorstellung eines quantitativen Mehr oder Minder, das aber jenen gemeinsamen Maassstab voraussetzt, der hier gerade fehlt, und dessen Fehlen Anweisung darauf giebt, dass unsere innerlichen Entscheidungen durch Kräfte hervorgebracht werden, die sich in den Kategorien unseres erkennenden Bewusstseins nicht adäquat ausdrücken lassen.

Wie sich die Extensität und die Intensität der Wirkung bekämpfen, das zeigen mit besonderer Schärfe jene Konflikte, bei denen die eine Pflicht eine ganz untergeordnete und äusserliche ist. Wenn ein gleichgiltiger Besuch uns mitten in der wichtigsten Arbeit stört, so sind wir fast nie gegen ihn so kurz angebunden und rücksichtslos, wie es seiner Unwichtigkeit und der Wichtigkeit des Vorhabens, von dem er uns abhält, angemessen wäre. Oder wenn wir die Mittel zur Erfüllung einer sehr wichtigen Pflicht etwa nur auf Kosten einer Verletzung des äusseren Anstandes, vielleicht gar der Schamhaftigkeit gewinnen können, so werden die meisten Menschen sich eher jener Pflicht entziehen, als dass sie die des Anstands übertreten. Diese überwiegende Betonung von Pflichten, die doch ihrem positiven Inhalte nach uns kühl lassen und mit den wesentlichen Lebenszwecken keine direkte Berührung haben, ist nur erklärlich durch die ausserordentliche Ausdehnung des Kreises, dessen allgemeine Lebensform sie bilden. Es kommt dazu, oder ist vielmehr der Ausdruck davon, dass gerade die weitesten Kreise oft die stärkste Exekutive besitzen, was insofern begreiflich ist, als der Kreis, für den ein gewisses Verhalten nützlich ist, um so weniger Widerstand in der Festsetzung der Zwangsbestimmungen für dasselbe findet, je weniger er noch von

einem grösseren, ihn majorisirenden Kreise umschlossen ist. Es ist eine triviale Wahrheit, dass die leiseste Verletzung des äusseren Anstands oft sehr viel schwerer heimgesucht wird, als die tiefste und schlimmste Sünde. Die drohende Strafe verschärft begreiflich den Konfliktfall, ja, indem sie in die eine Wagschale geworfen wird, verschafft sie dieser häufig erst jene Aequivalenz mit der anderen, die eben den Konflikt ausmacht. Zugleich aber wird seine Lösbarkeit durch die Verschiedenheit der Sanktionen erschwert, die seine beiden Seiten tragen und diese immer unvergleichbarer, das Uebergewicht der einen immer schwerer feststellbar machen. Derartige Komplikationen treten hauptsächlich zwischen der Sitte und der individuellen Sittlichkeit auf und werden noch weiter verschärft, wenn der Einzelne den Unsinn und die Unzweckmässigkeit einer Sitte einsieht, während die Allgemeinheit noch an ihr festhält. Dann findet nämlich oft schon ein sekundärer Konflikt innerhalb der einen Seite statt, indem die Sitte ihrem Inhalte nach von der sittlichen Ueberzeugung zurückgewiesen, ihre Bekämpfung gefordert wird, während man andrerseits weiss, dass dieses Thörichte und Schädliche doch bei der Masse noch mit wahrhaft sittlichen Gütern eng assoziirt ist, dass der Angriff auf jenes auch diese erschüttern würde. Gerade das Ineinanderwachsen der sittlichen Begriffe, in dem die Kontinuität historischer Entwicklung ihren ethischen Werth zeigt, kann durch die Stütze, die einer dem anderen gewährt, zu den schwersten Konflikten Veranlassung geben, sobald sich in einem Individuum die Ueberzeugung von der sachlichen Verwerflichkeit des einen bildet. Die blos formale Thatsache, dass eine bestimmte Vorstellung nun einmal in die Hierarchie der sittlichen Ideale aufgenommen ist, verleiht ihr vermöge der Assoziationen aller dieser untereinander eine wahrhaft ethische Bedeutung, die oft weit über ihren inhaltlichen Werth hinausgeht und sich nicht sowohl während ihres Bestandes als in dem Augenblick ihres Erschüttert-

werdens zeigt. Das nächstliegende Beispiel bildet hier die religiöse Aufklärung. Wenn religiöse oder auch nur kirchliche Sitten eine Stelle in dem Pflichtenkodex erlangt haben, so spielt sich ein eintretender Konflikt derselben gegen individuelle Ueberzeugungen vom Sittlichen nicht nur zwischen den Inhalten von beiden ab; möge also — um ein möglichst einfaches Beispiel zu wählen — die Pflicht des Kirchenbesuchs etwa mit der Pflicht kollidiren, einem Kranken Gesellschaft zu leisten oder diese einzig freie Zeit zur Vervollkommnung der Bildung zu benutzen — so ist der Konflikt keineswegs damit abgethan, dass man sich von der überwiegenden Wichtigkeit der letztgenannten Pflichten sozusagen für das Heil der eigenen Seele überzeugt. So mag man entscheiden, wenn man rein rationalistisch die Pflichten ihrem isolirten Inhalte nach gegeneinander abwägt. Befindet man sich aber etwa in einer Lage, in der das eigene Beispiel solcher Entscheidungen auf andere Personen wirkt, oder ist man überhaupt der Meinung, dass das Verhalten eines Individuums von Einfluss auf das Schicksal der Institution ist, so gewinnt die Pflicht des Kirchenbesuchs, die in jenem auf das Innere des Ich beschränkten Konflikt sich als das Werthlosere herausgestellt hat, eine neue Bedeutung durch die Ueberlegung, dass diese kirchlichen Sitten bei Unzähligen noch mit der wirklichen, innersten Sittlichkeit aufs engste assoziirt sind und dass der Gesammtbau derselben vielleicht ins Schwanken geräth, wenn man diesen einen Stein lockert. Nur ein sophistisches oder ein oberflächliches Denken in ethischen Dingen kann meinen, dass derartige Lagen, sozusagen durch das sittliche Bewusstsein dividirt, ohne Rest aufgehen müssten. Dass die unzähligen, aus den mannigfaltigsten historischen Situationen entstandenen Inhalte des Sollens eine latente Einheit besässen, die man nur zu ermitteln brauche, um alle konträren und kontradiktorischen Widersprüche zwischen ihnen zu versöhnen, ist eine der naiv metaphysischen Voraus-

setzungen der bisherigen Ethik, in denen sie ihre Verwandtschaft mit der Religion zeigt. Angesichts der fortwährend sich kreuzenden Ansprüche, die unter dem Rechtstitel des Sittlichen an den Einzelnen gestellt werden; angesichts des sehr berechtigten Zweifels, ob nicht gerade Vertiefung des sittlichen Empfindens uns noch viel mehr Konflikte zum Bewusstsein bringen würde, an denen die rasche Praxis des Tages nothgedrungen vorüberempfindet — angesichts dieser Umstände ist die vorausgesetzte prinzipielle Lösbarkeit der Pflichtenkonflikte eine der ärgsten Vergewaltigungen, die die Wirklichkeit je von Seiten der Philosophie erfahren hat. Welches methodische Recht hat denn überhaupt die Ethik, gegenüber dem thatsächlich gefühlten Konflikt der Pflichten die blosse Vorläufigkeit und schliessliche Reduzirbarkeit desselben zu behaupten? Jede Behauptung, die vermöge des blossen Denkens gewonnen ist, muss etwas sich gegenüber haben, an dem sie ihre Wahrheit beweist. Auch die Logik wäre, wie ich schon früher betonte, ein leeres Spiel des Intellekts, wenn sie nicht die sinnlichen Bilder der Dinge sich gegenüber hätte; was übrigens durchaus nicht ausschliesst, ja sogar voraussetzt, dass auch diese letzteren psychologische Vorgänge sind und dass vielleicht zu ihrem Zustandekommen schon jene logischen Normen als Apriori mitgewirkt haben. Sobald aber diese Normen zu besonderen Sätzen differenzirt sind und ihre selbständige Wahrheit behaupten, ruhen sie auf der Voraussetzung einer ihnen gegenüberstehenden Erfahrungswelt, in der die mit ihrer Hilfe gewonnenen Denkergebnisse sich realisirt finden und mit der diese konfrontirt werden können. Mit den Normen, die die ethische Theorie aufstellt, kann es sich nicht anders verhalten. Auch sie müssen eine Wirklichkeit des sittlichen Empfindens sich gegenüber haben, und diese muss sich mit den Forderungen decken, die sich auf Grund der Prinzipien entwickeln. Diese Wirklichkeit kann nun entweder ausserhalb oder innerhalb des Ethikers

selbst liegen. Im ersteren Fall findet also sein Prinzip an der thatsächlichen sittlichen Empfindung der Anderen sein Kriterium, und dann ist die Behauptung eines einheitlichen, alle Konflikte lösenden Endzwecks einfach dadurch dementirt, dass ungelöste Konflikte thatsächlich empfunden werden. Jene Behauptung kann dann nur eine Prophezeihung für einen zukünftigen Stand der Dinge bedeuten; denn wollte sie sagen: die Konflikte wären lösbar, wenn die betreffenden Individuen nur wollten, oder wenn sie nur die erforderliche Einsicht besässen — so wäre das erstere ein Richterspruch, zu dem gar keine Kompetenz vorliegt, während das zweite darauf hinausläuft, die fraglichen Diskrepanzen als solche der blossen Mittel zu höheren Zwecken abzuurtheilen; denn nur in diesem Fall kann der Intellekt einen Einfluss darauf haben, der ihm den definitiven Zwecken gegenüber, welche ausschliesslich Sache des Willens sind, ganz versagt ist. Und diese Reduktion ist gleichfalls eine völlig willkürliche, da die hier allein entscheidende Thatsache, dass Jemand nun einmal bestimmte Handlungen als definitive sittliche Forderungen empfindet, gerade in Bezug auf das innerliche ethische Problem völlig gleichgiltig dagegen ist, ob diese Handlungen objektiv blosse Mittel zu einem höher gelegenen Zustande sind. Nimmt man aber die zweite Eventualität an: dass diejenigen ethischen Einzelforderungen, die als objektives Material die Richtigkeit des prinzipiellen ethischen Denkens beweisen müssen, innerhalb des Ethikers selbst liegen, so kann die Behauptung eines ethischen Monismus, wenn sie keine blosse ethische Selbstbiographie sein will, nur den imperativischen, moralisirenden Sinn haben: ihr sollt euch dieses und dieses Ziel setzen, wodurch dann die Entscheidung zwischen allen kollidirenden Forderungen sich von selbst ergeben wird; ihr sollt euer sittliches Empfinden zu dem ausbilden, was ich selbst als einheitliches Ziel der Sittlichkeit empfinde. Dies ist indess nur Sache der praktischen Reformer und hat mit der Ethik

als Wissenschaft nichts mehr zu thun. Dieser praktische Sinn, in dem das ethische Prinzip sich die ethische Thatsächlichkeit erst selbst schaffen soll, also auf diese Weise allerdings mit ihr übereinstimmen kann, ist demnach der einzige, in dem man von einem Monismus als Lösung aller Pflichtkonflikte sprechen dürfte. Das fortwährende Durcheinandergehen der reinen Erkenntniss und der praktischen Direktive im Ethischen kann allein den täuschenden Glauben veranlasst haben, als trage die wirklich bestehende Sittlichkeit latent oder unter ihrer Oberfläche schon jene konfliktfreie Einheitlichkeit, die doch nur durch einen völlig neuen Aufbau der Sittlichkeit von den Fundamenten aus und unter Ausscheidung aller bis jetzt herrschenden historischen Zufälligkeit der Idealsetzung herbeigeführt werden könnte. Von allen Wissenschaften befindet sich allein die Ethik noch in diesem niedrigen Zustand der Undifferenzirtheit zwischen Theorie und Praxis, nachdem selbst die Theologie sich davon frei gemacht und die Medizin in dieser Sonderung schon so weit gegangen war, dass man schliesslich energisch betonen musste, ihr Endzweck liege doch nicht in der Diagnose, sondern in der Therapie.

Der Monismus der Ethik, der nur ein einziges absolutes Ziel aller Sittlichkeit anerkennt, ist weit entfernt, für sich allein schon allen Konflikt der Pflichten bannen zu können. Ein solcher höchster und letzter Werth muss vielmehr zu diesem Behufe noch zwei weitere Bedingungen kooptiren: erstens müssen die Mittel zu ihm völlig unzweideutig erkennbar sein, zweitens muss der Grundsatz: ultra posse nemo obligatur — vollständige, auch innerliche Giltigkeit besitzen. Wenn nämlich das erstere nicht der Fall ist, so kann alle innere Sicherheit über den eigentlichen Endzweck des Sollens uns nicht völlig vor dem Konflikt innerhalb des Pflichtgefühles bewahren; denn dann würde bald diese, bald jene Handlung mit dem Anspruch auftreten, jenen Zweck zu vermitteln, und wir würden zwischen entgegen-

gesetztesten Impulsen genau so rathlos stehen wie jetzt, wenn auch jeder von ihnen seinen Charakter als Pflicht nicht mehr in sich selbst, sondern von jenem zu Lehen zu tragen behauptete. Wäre nun aber auch diese Schwierigkeit dadurch gehoben, dass wir ganz genau wüssten, ob und in welchem Maasse jede Handlung sittlich ist, d. h. der obersten sittlichen Einheit dient, so würde ohne die zweitgenannte Bedingung noch immer ein Konflikt entstehen können, nämlich zwischen zwei sittlich gleichberechtigten, d. h. gleichmässig den obersten Zweck vermittelnden Handlungen, die aber gegenseitig im konträren oder kontradiktorischen Gegensatz stehen. Denn wenn die Aufforderung zur Handlung von beiden Seiten mit der gleichen sittlichen Betonung an uns herantritt, so wird alle theoretische Ueberzeugung von ihrer Gleichwerthigkeit die nothgedrungen hintangesetzte nicht völlig in ihrem Anspruche an uns auslöschen; der Impuls zu ihr, der ursprünglich nicht schwächer als der zu der anderen war, wird dadurch, dass von anderer Seite dasselbe Quantum von Förderung des Endzwecks geleistet wurde, psychologisch nicht ohne weiteres als befriedigt empfunden werden.

In wie hohem Maasse dies der Fall sein würde, wenn nicht eine völlige Umbildung unserer sittlichen Empfindungsweise im Sinne der Unverantwortlichkeit für das Unerfüllbare einträte — denn jetzt begeht unser Gefühl eben oft genug den logischen Widerspruch, uns noch über das Können hinaus zu verpflichten — das zeigt sich recht an der Nachwirkung unerfüllter, wenngleich sekundärer Forderungen. Man mag einen Pflichtenkonflikt entscheiden wie man will, sogar mit der festen Ueberzeugung, dass die vorgezogene Seite die bei weitem werthvollere ist, die andere mit vollem Recht hintangesetzt wird: diese zurückgesetzte verliert darum ihren Anspruch und ihre Wirkung nicht vollkommen, sondern erzeugt, aller Ueberzeugung von ihrer relativen Inferiorität zum Trotz, ein Nachgefühl von sitt-

licher Schuld. Mit der Erkenntniss der ersteren als der wichtigeren geht die Rechnung noch nicht glatt auf; oft genug wenigstens hat die einzelne Pflicht einen selbständigen Anspruch gewonnen, die Appellation, die sie bei Zurückweisung desselben an die Instanz des Gewissens richtet, tritt sozusagen selbstthätig ein und bleibt selbst bei ihrem Zusammentreffen mit einer sehr viel wichtigeren, ihr entgegengesetzten, nicht aus. Dies ist fast der schärfste Ausdruck, den die Unversöhnbarkeit der Pflichtengegensätze gewinnen kann, dass nicht einmal nach ihrer, durch die subjektiv und objektiv begründete Rangordnung der Pflichten erfolgenden Entscheidung das sittliche Gefühl immer und vollständig befriedigt ist. Wenn zwei physische Kräfte kollidiren, so kann zwar die Wirkung, die der einen bei ungestörter Wirksamkeit zukäme, aus dem sichtbaren Resultat völlig verschwinden; dennoch übt sie die ihr eigene Kraft derart, dass auch jenes schliessliche Gesammtphänomen ohne sie nicht so wäre, wie es ist. Von zwei kollidirenden Pflichten dagegen verschwindet nach der geschilderten Entscheidung die geringere thatsächlich vollkommen aus der resultirenden That, bleibt völlig ohne Einfluss auf die Entscheidung, und wirkt desshalb innerlich um so entschiedener und bohrender weiter, da sie sich nicht in die Verwirklichung ausleben kann. Der folgende Fall, der in anderer Beziehung bereits in der Moralphilosophie Verwendung gefunden hat, giebt hierfür ein klares, wenngleich an der Oberfläche liegendes Beispiel. Die Stärke einer modernen Armee beruht grossentheils auf der besonderen Standesehre, die innerhalb des Offizierkorps gezüchtet wird. Die Ehre des Ganzen trägt und hebt jeden Einzelnen, dieser umgekehrt weiss sich für die Ehre des Ganzen verantwortlich, und durch diese Wechselwirkung entsteht ein Zusammenhalt der Einzelnen, eine Festigkeit der Bindung an die Inhalte des Ehrbegriffes, die für die Zwecke des Militärs von unvergleichlichem Nutzen ist. Nun gerathe ein Offizier

in Kriegsgefangenschaft und gebe sein Ehrenwort, nicht zu fliehen. Es biete sich ihm die Gelegenheit zur Flucht und zwar so, dass er den Seinigen eine höchst wichtige, vielleicht über den Ausgang des Feldzuges entscheidende Nachricht bringen kann. Er thut dies unter Bruch seines Ehrenwortes, indem er die Pflicht, seinem Vaterlande in dieser Weise zu dienen, für eine höhere erachtet, als die Bewahrung seiner persönlichen Ehre. Ein ähnlicher Fall soll in einem Kriege dieses Jahrhunderts vorgekommen sein, und die Kameraden jenes Offiziers sollen sich, unter voller Anerkennung seiner sittlichen That, doch geweigert haben, ihn wieder in ihr Korps aufzunehmen; es ist höchst wahrscheinlich, dass sie damit nur eine Empfindung objektivirten, die sich auch im Gemüthe jenes Offiziers fand, die Empfindung, dass die verletzte Ehrenpflicht darum nicht ausgeglichen sei, weil es eine noch höhere Pflicht war, um derentwillen sie verletzt wurde. Dieser Fall ist desshalb so bezeichnend, weil beide Pflichten nur Stufen zu einem einzigen höchsten Ziel waren, dem Heile des Vaterlandes. Nur um seinetwillen muss jene Straffheit des Ehrbegriffs aufrecht erhalten werden, die dem Offizierkorps die Aufnahme des Wortbrüchigen verbietet; nur um seinetwillen aber geschah der Wortbruch; und es ist sogar kein Zweifel, dass die letztere That viel näher an den Endzweck herankam, als jene Ehre. Und dennoch wirkt nun die sittliche Verpflichtung zu dem, was dem Endzweck nur mittelbar diente, weiter fort, zum Trotze dessen, was ihm ganz unmittelbar diente. — Dies ist, wie ich schon erwähnte, ein vergleichsweise roher und äusserlicher Fall. Wie das zarte Seelenproblem wohl möglich ist, dass man sich die Liebe zu Jemandem aus dem Herzen reisst, gerade aus Liebe zu ihm, so zwingen uns die Komplikationen des Lebens hundertfach, die Sittlichkeit hintanzusetzen um der Sittlichkeit willen, und zwar, ohne dass man nun leicht und frei und heiter weiterschritte, sondern mit lange nachwirkendem Bewusstsein, dass man

vielleicht zwar das Sittliche gethan, aber ein Sittliches jedenfalls unterlassen habe. Das Spezifische dieser Situation ersieht man recht in ihrem Vergleich mit dem Konflikt zwischen Pflicht und Egoismus. Ist dieser einmal zu Gunsten der ersteren entschieden, ist der Versucher vertrieben, so pflegt das Befriedigungsgefühl des guten Gewissens auch sehr schnell das Bedauern über den entgangenen egoistischen Genuss im Bewusstsein herabzudrücken, während der höheren Pflicht, gerade weil sie mit der niederen doch verwandt ist, keinen absoluten Gegensatz gegen sie bildet, das Entsprechende nicht gelingt.

Die Thatsache des Konflikts als Ganzes tritt nun ihrerseits in einen Widerspruch ein; während der Konflikt nämlich einerseits als ein provisorischer Zustand empfunden wird, von dem aus man zu dem definitiven der Ausgleichung zu streben habe, während er das Aneinanderprallen der Gegensätze zeigt, dem ihre Versöhnung als der höhere, entwickeltere Zustand gegenübersteht — sehen wir andrerseits, dass er gerade ein Produkt der höchsten Entwicklung ist, und dass er sich in dem Maasse erhebt, in dem die Seiten des sittlichen Organismus sich differenziren und verselbständigen. Der allgemeine Fortschritt also, der ihn beseitigen müsste, wenn er wirklich ein niederes, zur Aufhebung in ein höheres bestimmtes Stadium wäre, führt gerade dazu, ihn häufiger und schärfer zu machen. Alle Gegenbewegungen innerhalb des Kulturprozesses kommen hier zu Worte, wo ihre Kreuzung im Einheitspunkte des Ich in Frage steht. Die primitive Einfachheit der Gruppe weicht einer innerlichen Mannigfaltigkeit, und zwar durch das Zusammenwirken der Arbeitstheilung und der quantitativen Ausdehnung der Gruppe. Dies letztere ist sehr wichtig, weil es die Möglichkeit gewährt, Genossen für seltene und individuellere Interessen zu finden und so selbst um solche einen Kreis sich krystallisiren zu lassen, der den Einzelnen trägt und ihm Rechte und Pflichten zu-

spricht. Eine derartige Bildung neuer Kreise findet nicht nur durch ein Wachsthum der ursprünglichen Gruppe im Sinne der Mitgliedsvermehrung statt, sondern durch Verbindung mit ausserhalb stehenden Gruppen, mit denen eine partielle Interessenverbindung gestiftet wird, so dass der neu entstandene Kreis das Zusammengehörige aus einer ganzen Anzahl sonst getrennter Gruppen zusammenschliesst. Der Gesichtspunkt der wirthschaftlichen Produktion und des Handels legt, schon im Mittelalter, eine neue Linie durch die kommunalen Gemeinschaften, und bildet einerseits Zunftverbände, andrerseits Gesellenzünfte und niedere Gesellenverbände. Die einzelnen Bürger greifen über den kommunal abgegrenzten Kreis hinaus und schaffen einen neuen, um ein sachliches Zentrum gruppirten, der ein Wollen und Sollen, oft in vollem Gegensatz zu ihren ursprünglichen Bindungen, auf sie ausstrahlt. So zog die Renaissance die Grenzlinie zwischen Gebildeten und Ungebildeten durch bisher ganz getrennte Kreise gleichmässig hindurch, die geistige Produktion und Konsumtion liess eine ganz neue Gruppirung aus dem Material der alten entstehen, und setzte das Individuum sehr oft — z. B. in sozialer und in künstlerischer Hinsicht — in scharfen Konflikt mit diesen früheren, denen es aber dennoch weiter angehörte. Man kann direkt sagen, dass die allgemeine Kultur sich in dem Maasse verbreitert und vertieft, in dem erstens die Interessen und Bethätigungstendenzen des Individuums und der Individuen sich vermannigfaltigen, und in dem zweitens jedes dieser Interessen sich einen Kreis genossenschaftlichen Anschlusses schafft. Dieses Aufwachsen immer neuer Kreise, auf sozialem, religiösem, intellektuellem, geselligem, beruflichem Gebiete, die die bisherigen in den mannigfaltigsten Winkeln durchsetzen, bald die grossen Gruppen in kleinere zerlegen, bald die kleineren amalgamiren, jetzt der geistigen Gemeinschaft physisch Getrennter sozusagen einen Körper verleihen, jetzt der Gleichheit materieller Interessen einen

höheren sittlichen Hintergrund geben — dies hat die komplizirtesten Folgen für das Ganze der Lebensführung. Zunächst nämlich erhält die Persönlichkeit eine unvergleichliche Stütze darin, dass ihr für jede Seite ihres Wesens, für ihren Beruf wie für ihre Liebhabereien, für ihre politische Ueberzeugung wie für ihren Bildungstrieb, für ihre Mildthätigkeit wie für ihren Sparsinn genossenschaftliche Anlehnungen geboten sind. Die enge Bindung an enge Kreise, die dem Individuum früherer Zeiten einen Rückhalt und mancherlei Vortheile bot, löst sich mehr und mehr; die selbständige moderne Persönlichkeit, inmitten der ungeheuren Ausdehnung der umgebenden Gesellschaft und einer Internationalität aller Beziehungen, die längst nicht mehr durch die Grenzen des Erdtheiles eingeschränkt ist, fällt der früheren Verfassung gegenüber einer gewissen Vereinsamung anheim und entbehrt mehr und mehr der einengenden, aber stützenden Heimathlichkeit; in jener Herstellung von Kreisen und Genossenschaften aber, die jedem Interesse, jeder Neigung eine besondere Anlehnung gewähren, liegt nun die Ausgleichung dafür. Der Mensch als ganzer ist allerdings isolirter als je, der Totalität seines Wesens fehlt der Halt, den die primitivere Sozialform ihm verlieh; dafür aber haben die einzelnen Theile und Elemente seiner gesonderte Anlehnung in gesonderten Gruppenbildungen gefunden; es ist noch gar kein Beispiel besonderer Häufung, wenn Jemand innerhalb seines Berufes verschiedenen Verbindungen angehört, Mitglied eines wissenschaftlichen Vereins und Reserveoffizier ist, im Ehrenamt einem kommunalen Kollegium zugehört und ausser alledem einen geselligen Verkehr besitzt, der sehr verschiedenartige soziale Schichten berührt. Während einerseits alle diese soziologischen Formungen sich aus persönlichen Interessen entwickeln, steigern sie andrerseits begreiflicher Weise die Kraft, Bewusstheit und Selbständigkeit derselben; der Rückhalt an gesonderten Sozialgebilden giebt ihnen selbst eine

differenzirte Stellung, eine relative Unabhängigkeit von den Anderen — ungefähr wie innerhalb eines Familienkreises das Band zwischen den einzelnen Mitgliedern sich lockert, jeder dem anderen gegenüber selbständiger wird, wenn er an einem Kreise ausserhalb der Familie die Verkörperung seiner wesentlichen Interessen gefunden hat. Nun kann man sagen, dass diese Kreuzung der mannigfaltigen Kreise in dem Einzelnen erst seine Individualität als solche recht herausbildet. Als Angehöriger eines einzigen Kreises ist er insoweit von allen anderen Genossen desselben nicht unterschieden. Seine Stellung wird in dem Maasse charakterisirter und individueller, in dem er im Schnittpunkt von immer mehren, gegenseitig unabhängigen steht, weil es mit jedem neuen immer unwahrscheinlicher wird, dass gerade diese selben sich noch einmal in einem Einzelnen treffen. Die Vielheit der Sozialisirungen giebt ihm so die Unvergleichbarkeit und Individualisirung wieder, die die einzelne Sozialisirung an und für sich ihm zu rauben schien. In jedem einzelnen Kreise tritt er nun den Genossen mit seiner ganzen Bestimmtheit durch das, was er noch ausserdem ist, gegenüber, was ihn denn nicht nur objektiv, sondern auch für sein subjektives Gefühl als markirte Persönlichkeit, als in sich abgeschlossenes Ich hinstellt. Hier zeigt sich also das eigenthümliche Verhältniss, dass die Differenzirung der sozialen Kreise, vom Kulturfortschritt ebenso getragen wie sie ihn trägt, einerseits offenbar zu immer häufigeren Konflikten Veranlassung geben muss, weil die Kreise immer unabhängiger von einander werden, andrerseits gerade die Individualisirung, d. h. die scharf charakterisirte Persönlichkeit, herausarbeitet, die an der Fülle ihrer Bethätigungen sich ihrer Einheit bewusst wird. Auf diesem Wege wird der Konflikt geradezu zur Schule, in der sich das Ich bildet. Je einheitlicher wir das Leben zu gestalten, in je engere Beziehungen wir seine Seiten zu setzen suchen, je tiefer wir jeden äusseren Anspruch in die Tiefe des Ich

einzuführen oder aus ihr zu begründen streben — desto konfliktvoller muss das Leben werden. Es ist nur eine halbe Wahrheit, dass die Gedanken leicht beieinander wohnen, während die Dinge im Raume sich hart stossen; mit gleichem Rechte kann man umgekehrt sagen, dass die Dinge sich nie im Sinne eines Kampfes stiessen, jedes vielmehr vermöge der Undurchdringlichkeit der Materie seinen Raum unverlierbar bewahre, während das eigentliche Verdrängen, das Dorthinwollen, wo der Andere ist, nur den Geistern und den Elementen innerhalb des Geistes zukomme. In dem niederen Bewusstsein, das ganz von dem Eindruck des Augenblicks ausgefüllt ist, wird es so leicht weder zu einem energischen Ichgefühl, noch zu einem Konflikt kommen; erst jene Vertiefung des Denkens und Fühlens, die jeden Eindruck und jede Forderung auch in ihre mittelbaren Beziehungen verfolgt, sie nach ihren Ursachen und Folgen aneinanderhält, betont dadurch einerseits die einheitliche, verknüpfende Kraft des Ich, und schafft bezw. erkennt andrerseits damit eine Unzahl innerlicher Konflikte, die demjenigen ganz entgehen, der sich nur dem primären Eindruck der Dinge hingiebt, ohne ihm selbstthätig in seine Verzweigungen und Wurzeln nachzugehen. Wenn man sich dennoch in der Alltäglichkeit des Lebensverlaufes verhältnissmässig weniger Konflikte von Pflichten bewusst wird, so ist das nicht sowohl ein Zeichen dafür, dass sie nicht vorhanden sind, als dafür, dass man über das Kompromiss nicht hinausdenkt, zu dem die Praxis uns zwingt. Kompromiss aber ist noch nicht Versöhnung. Es kann auch eine Art Anpassung an den Widerstreit der Pflichten stattfinden, die ihn zwar keineswegs für das Bewusstsein beseitigt, aber doch die praktische Reaktion, die auf seine Beseitigung geht, abstumpft; dies kann sich dahin entwickeln, dass raffinirte Naturen in solchen sittlich konfliktvollen Situationen einen besonderen Lebensreiz finden. Auch bleibt der Widerstreit innerhalb des Sollens vielfach

sozusagen in einer ideellen Sphäre bestehen, aus der er nur gelegentlich, entweder in besonders akuten Fällen oder bei besonders erhöhter Sensibilität des Subjekts, in die psychologische Wirklichkeit hinabsteigt. Die Gegenwart bietet mit ihrer Verbreitung des sozialen Interesses, dem allmählichen Erwachen des sozialen Gewissens, ein lebendiges Beispiel beider Bedingungen. Thatsächlich werden uns jetzt Konflikte zwischen sozial-sittlichen Forderungen und anderen, die wir doch gleichfalls noch für sittlich halten müssen, bewusst — Konflikte, die schon lange bestanden, sich auch schon lange geltend machten, deren ganze Schwere man aber durch irgend ein billiges Kompromiss — Mildthätigkeit, Vertrauen auf göttliche Lenkung, Pflichterfüllung im engsten Kreise, Glaube an die Harmonie der Interessen — unter der Schwelle des Bewusstseins hielt. Dass es aber zu diesem Konflikt jetzt gekommen ist, beweist eine ausserordentliche Höhe der moralischen und der intellektuellen Kultur. In dem Maasse überhaupt, in dem die Interessen des Ich sich differenziren und jede derselben mit einem Kreise verschmilzt, der dem Individuum, während er es fördert, Pflichten auferlegt, — in dem Maasse wandelt sich der Konflikt zwischen Egoismus und Pflicht mehr und mehr in einen Konflikt zwischen Pflichten. Und während der ethische Monismus, der nicht zugleich absoluter Pessimismus ist, annehmen muss, dass die Zahl der Konflikte sich immer verringere, ist eher eine Steigerung ihrer vorauszusehen: durch die objektive Vermehrung und Komplizirung der Kulturbeziehungen, von denen der Konflikt von vornherein wahrscheinlicher ist als die Harmonie, weil die Dinge auf viele Weise divergiren, aber nur auf wenige oder eine einzige harmoniren können — wie durch die subjektive Verfeinerung und Vertiefung des Empfindens und Denkens, das sich der latenten Ansprüche der Verhältnisse und Menschen jedenfalls in rascherer und fühlbarerer Progression bewusst

wird, als es sie zu versöhnen weiss. Man kann die soziologische Entwicklung, im allergröbsten Umriss, folgendermaassen vorstellen. Zuerst finden wir einen Zustand totalen Gegensatzes zwischen den Gruppen, von denen jede für sich völlig abgeschlossen ist und in sich selbst keine kollidirenden Unterabtheilungen und Individuen zeigt; am Beginn der Geschichte ist zwar nicht homo homini lupus, aber respublica reipublicae. Dies ändert sich, indem einerseits die Schroffheit und apriorische Feindseligkeit der sozialen Totalgebilde untereinander gemildert wird, andrerseits innerhalb jedes einzelnen stärkere Individualisirung seiner Elemente und damit Konkurrenz und Kollision unter diesen, wenn auch in äusserlich friedlichen Formen, auftritt. Damit ist die innere Situation des Individuums völlig verändert. Der Urzustand gestattet ihm Einheitlichkeit und Ungebrochenheit der Tendenzen, da die Kollisionen totale sind, d. h. zwischen ganzen Stämmen und Gruppen stattfinden, so dass der Einzelne ganz für die eine und ganz gegen die andere verpflichtet ist. Indem nun aber unter Abschwächung der Konkurrenz nach aussen diese im Innern der Gruppe entsteht, wird sie zugleich in die Seele des Einzelnen hineingetragen, der nun oft genug für beide Parteien engagirt sein mag. Indem der Gegensatz sich jetzt innerhalb eines immerhin zusammengehörigen Ganzen abspielt, rücken sich seine Elemente gegenseitig näher, es entsteht das Doppelverhältniss einer Gegnerschaft bei gleichzeitiger Verbundenheit und damit für den Einzelnen die Möglichkeit, gleichzeitig für und gegen eine Tendenz verpflichtet zu sein. Auch von diesem sozialgeschichtlichen Standpunkt aus erscheint die Wahrscheinlichkeit vermehrter Pflichtenkonflikte als ein Accidenz der fortschreitenden Entwicklung. Der eigentliche, tragische Konflikt ist der, welcher bei gleichzeitiger Zusammengehörigkeit der kollidirenden Tendenzen oder Mächte stattfindet; einerseits also im Individuum, das die feindlichen Ansprüche in sich ver-

einigt und so jeden von ihnen als seinen eigenen empfindet; andrerseits in dem grossen sozialen Kreise, der die kämpfenden Sondergruppen und ihre Forderungen als Theile seiner Ganzheit einschliesst — wesshalb denn ein Bürgerkrieg viel tragischer ist als ein internationaler und Konflikte innerhalb der Familie viel erschütternder als zwischen ganz getrennten Parteien. Geht nun die Kulturentwicklung auf die Stiftung immer neuer und vielfach verschlungener Verbindungen, durch die sie die Einheitlichkeit primitiver Sozialisirung ersetzt, so fügt sie also den Steigerungen des Gegensatzes die Steigerung der gleichzeitigen Bindungen hinzu und vermehrt so nicht nur den Konflikt überhaupt, sondern auch seine Vertiefung und Tragik.

Man könnte sogar vermuthen, dass diese Entwicklung sich in gleicher Richtung weiterbewegt, dass der Konflikt, der von den Totalgruppen angehoben und sich auf die Theilgruppen fortgesetzt hätte, schliesslich nach Versöhnung dieser nur noch innerhalb des Individuums bestehen bliebe. Dies wäre freilich nicht mehr durch direkten, kontradiktorischen Widerstreit seiner Pflichten möglich, da ein solcher nur durch den Gegensatz zwischen verpflichtenden Kreisen entsteht, wohl aber könnte es jener mehr materielle Konflikt sein, der bei voller inhaltlicher Harmonie verschiedener Verpflichtungen durch die Beschränktheit des Individuums in Bezug auf Zeit und Kraft entsteht. Es lässt sich ein insoweit ausgeglichener Sozialzustand denken, dass die einzelnen Interessenkreise nicht mehr unter sich, sondern nur in dem Individuum kollidiren, das sich jedem widmen möchte, dies auch ohne inneren, logischen Widerspruch könnte, aber es wegen der Beschränktheit seiner physisch-psychischen Kräfte nicht im Stande ist. Dies würde sogar eine sehr hohe Stufe der Moral bedeuten; es setzt die unbedingte Macht des sittlichen Anspruchs, die unbedingte Nachgiebigkeit der Seele ihm gegenüber voraus. Wie man die wirkliche Giltigkeit eines Prinzips erst dadurch fest-

stellen kann, dass man es an allen überhaupt in Frage kommenden Problemen probirt, obgleich man weiss, dass es alle doch nicht lösen wird; wie man den möglichen Umfang der eigenen Kraft nur kennen lernt, wenn man ihr mehr als das direkt Erfüllbare zumuthet; so gelangt man zu dem Maximum gesammtsittlicher Bethätigung offenbar nur, wenn man den einzelnen Anspruch gewissermaassen als einen absoluten vorstellt und ihn dann erst gerade soviel beschränkt, wie sein Zusammenbestehen mit anderen, unter dem gleichen Aspekt auftretenden und desshalb mit jenem kollidirenden es nöthig macht. Das relative Maass, in dem wir jeder Pflicht schliesslich nur genügen können, ist uns a priori nicht bekannt; desshalb müssen wir es als ein absolutes setzen und es rückschreitend eingrenzen, weil wenn wir es von vornherein als relativ setzen, wir nie sicher sein können, ob wir es nicht mehr als nöthig beschränkt haben. So kann man sagen, dass, wer nie einen Konflikt von Pflichten durchgemacht hat, sicherlich nicht die Ansprüche der Dinge bis ins Letzte durchempfunden hat; und kann vielleicht hinzufügen, dass die soziale Evolution die Gruppen und Kreise immer mehr vom Konflikt entlastet, um ihn, für absehbare Zeit, an dem Einzelnen haften zu lassen, in dem er sich in genauer Proportion zu seiner steigenden Bereitwilligkeit den sittlichen Ansprüchen gegenüber entfalten muss. Ist der Konflikt so in dem Innern des Individuums lokalisirt, so scheint die Entwicklung allerdings über ihn als Konflikt der Pflichten insoweit hinausführen zu können, als sie dahin strebt, wie ich früher betonte, die Pflicht allmählich in ein einheitliches Wollen umzubilden, das ohne den Zwangscharakter der Pflicht, gern und gleichsam von selbst von der Seele produzirt wird. Am Endpunkt dieser Evolution scheint also, wie wir es in einer Reihe naheliegender Fälle schon jetzt konstatiren können, der Konflikt des Sollens durch einen solchen des freien Wollens ersetzt zu werden. Dass dies

in weiterem Umfange eintritt, ist indess desshalb unwahrscheinlich, weil gerade der Gegensatz, den nun jede der so ausgebildeten Wollungen an einer anderen findet, auch sie in sich nicht zu jener Einheitlichkeit und Geradlinigkeit gelangen lassen und den leiseren oder stärkeren innerlichen Dualismus, der dem gegenüber die Pflicht als solche charakterisirt, lebendig erhalten wird.

Ich habe den Konflikt der Pflichten mit relativer Ausführlichkeit und am Schlusse dieser Erörterungen behandelt, weil kein Problem der Ethik bisher so vernachlässigt worden ist, wie dieses, und weil gegenüber den Apotheosen, in die viele monistische Moralphilosophien ausmünden und die aus Wirklichkeitsschilderung, frommen Wünschen und Zukunftshoffnungen, nicht immer in reinlicher Scheidung, komponirt sind, die deskriptive Ethik durchaus zu betonen hat, dass die thatsächliche Entwicklung viel eher auf den steigenden Konflikt der Pflichten als auf deren Vereinheitlichung Anweisung giebt. Die Deutungsversuche des ethischen Lebens haben sich in einer eigenthümlichen Form entwickelt. Die Prozesse, die durch das Sollen oder die sittlichen Werthe positiv oder negativ bestimmt werden, hat man in eine Vielheit allgemeiner Begriffe auseinandergelegt, die als gesonderte Wesenheiten auftraten, und hat damit eine völlig falsche Vorstellung von den ethischen Handlungen erzeugt, die thatsächlich aus einem Kontinuum mannigfaltigster, ineinander verschlungener Elemente bestehen. Unter Begriffe wie Egoismus und Altruismus, Glückseligkeit und Vernunftmässigkeit, Persönlichkeit und Freiheit, Verpflichtung und Charakter, Naturgemässheit und Religiosität u. s. w., hat man das sittliche Leben sozusagen aufgetheilt, und einerseits eine beschreibende, andrerseits eine kausal erklärende Charakteristik des ethischen Handelns durch sie herzustellen gesucht. In den hier vorliegenden Untersuchungen habe ich nun zu zeigen versucht, dass jeder dieser ethischen Grundbegriffe eine Anzahl heterogener

Inhalte und Bedeutungen einschliesst, dass sie theils rohe Zusammenfassungen der Erscheinungen, theils blosse Namen für dieselben sind, welche vermöge der im Platonismus typisch gewordenen Täuschung als ihre erklärenden Ursachen auftreten. Die Konstruktion der ethischen Welt aus ihnen hat im Verhältniss zu einem wissenschaftlichen Verständniss derselben keinen grösseren Erkenntnisswerth, als die Lehre von den vier Elementen im Verhältniss zur modernen Chemie. Der Charakter der ethischen Allgemeinbegriffe: dass sie keine realen und einheitlichen Kräfte bezeichnen sondern eine Mannigfaltigkeit solcher nach zufälligen Berührungspunkten oder nach dem Eindruck auf ein urtheilendes Subjekt zusammenfassen — dieser Charakter erklärt einerseits, wie man zur Beschreibung und Idealsetzung des Sittlichen jedes beliebige Verhältniss der Harmonie, Identität oder Gegensätzlichkeit jener Begriffe konstruiren konnte; er fordert aber nun andrerseits, dass die Moralwissenschaft zu der Beschreibung der wirklichen Vorgänge des sittlichen Lebens vorschreite, wie Geschichte und Statistik, Sprach- und Rechtsvergleichung, empirische Psychologie und Besitzlehre sie allmählich ermöglichen werden. Es wurde kürzlich eine Enquête in einigen deutschen Städten angestellt, um den Einfluss der Beschäftigung der Schulkinder mit Kegelaufstellen, Hausiren, Austrägereien u. s. w. auf ihr Verhalten in der Schule und ihre Fortschritte zu ermitteln; obgleich die Resultate sehr unerfreuliche waren, haben die kommunalen Organe, die die Enquête veranlassten, von einem generellen Verbot dieser Kinderbeschäftigungen abgesehen, um den Erwerb der betr. Familien nicht zu sehr zu schädigen. Dass die genaue Darstellung einer solchen Enquête und ihres Schicksals einen tieferen wissenschaftlichen Einblick in das Verhältniss von Intellektsbildung und persönlicher und sozialer Sittlichkeit gewährt, als die tiefsinnigsten prinzipiellen Erörterungen, die mit diesen abstrakten Begriffen als solchen operiren, ist mir unbezweifelbar. Die

Geschichte der englischen Fabrikgesetzgebung belehrt uns besser über das Verhältniss von Egoismus und Altruismus, als die scharfsinnigste Zergliederung dieser Begriffe; und die Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit werden durch keine noch so sinnige philosophische Konstruktion so geklärt werden können, wie durch eine ethnologische Untersuchung über die gegenseitige Beeinflussung ihrer ursprünglichsten Formen.

Durch die Anwendung jener allgemeinen Begriffe, die, nach gewissen hervorstechenden, aber immer einseitigen Qualitäten der Handlungsweisen gebildet, als Ursachen dieser letzteren gelten, wird das sittliche Leben für seine kausale Erklärung und Darstellung gleichsam in eine Reihe gesonderter Provinzen getheilt. Sie werden das Schicksal der alten Temperamentenlehre haben, die sich schliesslich der Wahrheit nicht entziehen konnte, dass in jedem Naturell alle Temperamente vereinigt sind. Alle jene Begriffe: Schuld und Verdienst, Selbstsucht und Selbstlosigkeit, Glücksstreben und objektive Zielsetzung, Vernunftmässigkeit und Sinnlichkeit, relativer und absoluter Werth — sind aus jeder Handlung herauszuanalysiren, jede ist aus ihnen gemischt, wie und weil auch jeder von ihnen eine grosse Anzahl sehr mannigfaltiger Elemente und Beobachtungen in sich vereinigt. Werden diese zusammenfassenden und desshalb gegen einander isolirten Begriffe aufgelöst, werden die einzelnen Elemente des sittlichen Lebens, nach seiner psychischen, historischen und sozialen Seite, und ihre realen Verbindungen aufgezeigt, so wird wahrscheinlich eine sehr viel entschiednere Einheit des Gebietes hervortreten. Denn einmal wird sich dann zeigen, dass die ihrem Eindrucke nach verschiedenartigsten Handlungen doch aus den gleichen Elementen kombinirt sind; und zweitens werden die begrifflichen Zusammen- und Entgegensetzungen zwischen jenen ethischen Allgemeinheiten durch die zwischen ihren relativ einfachen Theilen herrschenden, jeden mit jedem

verbindenden Gesetzlichkeiten psychologischer und soziologischer Art ersetzt werden — gerade wie man die Einheit und reale Verwandtschaft der organischen Welt erst erkannt hat, indem man die alten Artbegriffe beseitigte, deren jeder eine Anzahl von Lebewesen, unter unbilligem Uebersehen ihrer Verschiedenheiten, vereinheitlichte, während die Arten selbst gegeneinander, unter unbilligem Uebersehen ihrer Gleichheit, als Produkte gesonderter Schöpfungsakte isolirt wurden. Und wie man diese Zersplitterung der natürlichen Welt dadurch zu versöhnen suchte, dass man in dem Begriff Gottes ihr eine ideelle Einheit überbaute, so hat man die Gegensätze und Isolirungen, die sich in der Bildung allgemeiner ethischer Begriffe ergaben, durch den Begriff des einheitlichen Endzwecks gutzumachen gesucht. Diese Vereinheitlichung ist nicht weniger gewaltthätig als jene Setzung getrennter Elemente. Wie in praktisch-sozialen Verhältnissen sich ein umfassendes Ganzes erst dann aus den Sondergruppen primitiver Sozialisirung herstellt, wenn das Individuum, dem diese frühere Form Gewalt anthat, zu vollem Recht und Ausbildung gelangt: so werden im ethischen Erkennen diejenigen allgemeinen Gesetze, die das sittliche, bezw. das soziale und religiöse Leben der Menschheit vielleicht als eine zusammenhängende, umfassende Entwicklung aufzeigen können, sich jedenfalls erst herausstellen, wenn den einzelnen historischen Thatsachen der inneren und äusseren Sittlichkeit die speziellste und individualisirendste Untersuchung zu Theil geworden ist.

Druck von C. H. Schulze & Co. in Gräfenhainichen.

G. Simmel.

Ueber sociale Differenzierung. Sociale und psychologische Untersuchungen. 1890. Duncker & Humblot. Leipzig. geh. 3 M. 60 Pf.

Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnisstheoretische Studie. 1892. Duncker & Humblot, Leipzig. geh. 2 M.